antropoloji ekoloji *ve* anarşizm

BRIAN MORRIS

Türkçesi Baran Karsak



antropoloji ekoloji *ve* anarşizm

BRIAN MORRIS



Brian Morris Goldsmiths College Antropoloji Bölümü'nde emeritus profesördür. Doktora eğitimini London School of Eonomics and Political Science'da sosyal antropoloji alanında yapmıştır. Ekoloji, botanik, felsefe, tarih, din, antropoloji, etnobiyoloji ve sosyal anarşizm üzerine kitapları ve makaleleri vardır. Anarşist düşüncenin ortaya çıktığı 1960'ların ortalarından itibaren politik çalışmalarda ve protestolarda aktif olarak yer almıştır. Daha önce yayımlanan kitapları arasında *The Anarchist Geographer: An Introduction to the Life of Peter Kropotkin*, *Kropotkin: The Politics of Community*, *Ecology and Anarchism: Essays and Reviews on Contemporary Thought* ve *Bakunin: The Philosophy of Freedom* yer almaktadır.

ANTROPOLOJİ, EKOLOJİ ve ANARŞİZM

BRIAN MORRIS



Kolektif Kitap ~ 110

Antropoloji, Ekoloji ve Anarşizm

Özgün Adı: ***Anthropology, Ecology, and Anarchism: A Brian Morris Reader***

ISBN: 978-605-5029-72-2

Türkçesi: Baran Karsak, 2018
Yayıma Hazırlayan: Arif Yıldız
Son Okuma: Çiğdem Artık
Sayfa Düzeni: Kolektif Tasarım
Kapak Tasarımı: Deniz Akkol

1. Baskı, Mart 2018, İstanbul
Sertifika No: 25574

Baskı ve Cilt: Berdan Matbaacılık
Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 215-216
Topkapı, İstanbul - 0212 613 11 12
Sertifika No: 12491

kolektif. kitap, bilişim ve tasarım ltd. şti.

Kuloğlu Mah. Turnacıbaşı Cad. No: 26/5 - Beyoğlu, İstanbul
www.kolektifkitap.com - info@kolektifkitap.com
T: 0212 252 89 30 - F: 0212 243 96 39

ANTROPOLOJİ, EKOLOJİ ve ANARŞİZM

BRIAN MORRIS

Peter Marshall'ın sunuşuyla

Türkçesi: Baran Karsak



Kitap okumam için beni teşvik eden
hocam L. W. Bennett'in anısına

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR*

SON ON YIL İÇİNDE PEK çok yazımı yayımlayan gazete ve dergilere müteşekkirim. *New Humanist*, *Critique of Anthropology*, *Democracy and Nature*, *Social Anarchism*, *Anarchy* ve *Anarchist Studies*'in editörlerine en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca destek ve teşvikleri için aileme, arkadaşlarıma ve bu kitabın, basımı da dahil, içinden geçtiği tüm süreçlere tanık olan Angela Travis ve Sue Lloyd'a özellikle teşekkür ederim.

* Teşekkür, Sunuş, Önsöz ve 1. Bölüm'ün çevirileri İlknur Kurşunlugil'e aittir.

SUNUŞ

Peter Marshall

BRIAN MORRIS antropoloji alanında emeritus profesördür ve alana yaptığı katkılar saymakla bitmez. Güney Hindistan'da yaşayan avcı toplayıcıları konu alan doktora araştırmasını yapmadan önce Malawi'de çay yetiştiricisiydi ve o ülkenin insanlarına, hayvanlarına ve böceklerine hayat boyu sürecek ilgisinin kaynağında sözkonusu dönemin izlerini buluruz. Morris antropolojinin yanı sıra doğa tarihi ve ekolojiyle de tutkuyla ilgilenmişti. Çeşitli yazıları içinde, uzun dönemli çalışmalar olan *Forest Traders* (1982), *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler* (1987), *Western Conceptions of the Individual* (1991) ve *Anthropology of the Self* (1994) gibi eserler yer alır. Kendisini özgürlüğün önemine ikna eden bir anarşistle tanıştığı 1960'lı yıllarda anarşizmle ilgilenmeye başladığını ifade etmiştir. Bense kendisiyle 1980'li yıllarda Londra Üniversitesi'ndeki Tarih Araştırmaları Enstitüsü bünyesinde bulunan Anarşist Araştırma Grubu'nda tanıştım ve o zamandan beri de aralıklı olarak iletişim halindeyiz. Morris sadece doğa tarihçileri ve "Ekolojik Hümanizm" adını verdiği alandaki öncü kişiler hakkında değil, aynı zamanda Bakunin ve Kropotkin gibi Rus anarşistler üzerine de kapsamlı incelemeler yazmıştır. Karşılıklı yardımlaşma ilkesi üzerindeki vurgusu ve derin ekolojik hassasiyeti nedeniyle bilhassa Kropotkin'den ilham almış gibi görünür. Daha

1996 yılında, makalelerden oluşan *Ecology and Anarchism* adlı derleme eserini kaleme almıştır.

Morris'in antropoloji, ekoloji ve anarşizme yönelik ilgilerini bir araya toplayan elinizdeki derleme, tam da bu nedenle ilgiyle karşılanmalıdır. Buradaki makale ve incelemelerin birçoğu nispeten ücra dergilerde yayımlanmıştır. Dolayısıyla bu kitapta bir araya getirilmiş olmaları oldukça yararlıdır. Bu yazılar akademik ama anlaşılır, bilgi dolu ama kolaylıkla özümsenebilir, tarihsel ama genellikle günümüzün mühim meselelerini irdeleyen yazılardır. Morris her zaman olduğu gibi bu derlemedeki yazılarında da üretkenliğini, derinliğini, özgünlüğünü ve içgörüsünü ortaya koyar. Üslubu, alanındaki çoğu akademisyen gibi tumturaklı ya da jargondan ibaret değildir, doğal bir şekilde akar ve kolay okunur. Değişik sistem ve fikirlerden yararlanan, bilgili ve çok okunan biridir Morris.

Bu makaleler antropoloji, anarşizm ve ekoloji (insan öznesi, toplum ve doğal dünya) arasındaki yakın ilişkiyi inceler. Morris'in de belirttiği gibi, anarşizm ütopyacı bir düş ya da terörist bir kabus değildir; doğrudan doğruya gerçek dünyayı esas alır ve insanın doğayla iç içe, daha adil, eşit ve özgür bir toplum içinde, bir arada yaşayabilme potansiyeline işaret eder.

Antropoloji, psikoloji ve sosyoloji kuramcılarını irdeleyen ilk makale, insan öznesinin yükselişini ve düşüşünü ele alır. Morris eleştirel analizden insan öznesini kazıyan ya da kültürel görecilik dahilinde onu fesheden aşırı bir tutum takınılarak pek de bir şey elde edilemeyeceği sonucuna varır. Kültür insan öznesinden önce gelmez; tersine, ikisi diyalektik olarak bir arada mevcuttur.

Morris ikinci makalede "gerçekçiliği" ve "hakikati" savunur. Bu, metodolojinin önemli bir görevidir ancak okurun tartışmaya dair bilgi sahibi olmasına da yardımcı olur. Antropoloji hiçbir zaman yekpâre bir disiplin olmamıştır. Yine de dünya hakkında, tartışmalarla edinilenler dışında, hiçbir bilgiye sahip olmadığını iddia eden ve metnin dışında hiçbir şeyin var olmadığını savunan postmodernizm, bazı akademisyenler arasında oldukça rağbet göre-

bilmiştir. Morris'in kalemiyse, tarihsel hafıza kaybından muzdarip ve ziyadesiyle nihilist olan bu görüşe tamamen karşı çıkar. Morris "gerçekçi metafiziğin" önemini olumlamak arzusundadır ve hakikat, temsil, fail insan ve deneysel bilginin mevcut olduğunu iddia eder. Dünyayla bağlantımız her zaman dolaylıdır, bu nedenle dille dünya arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Morris hakikati temsilin bir biçimi olarak görür. Hakikati, nesnelciliğin ya da bilimselciliğin bir biçimiyle bulandırmanın anlamı yoktur. Gerçekliğin bağımsız varlığını olumlayabilmemiz, onu dilimiz ve bilincimiz vasıtasıyla görmediğimiz anlamına gelmez. Tüm bilgi birikimi hakikate doğru bir kestirimdir. Marx'ın çok uzun zaman önce dediği gibi "insanlar kendi tarihlerini yazarlar, fakat bunu istedikleri gibi yapmazlar." İnsanın failliği bu nedenle önemlidir ama birey başıboş bir atom değil, şekillendirilmiş bir varlıktır; insanlarla yarattıkları toplumsal yapılar arasında diyalektik bir ilişki bulunur.

Bu nedenle Morris, bilimi (natüralizm) ve yorumbilgisi (hümanizm) birleştiren bir yaklaşımın gerekli olduğunu savunur. İnsanlar doğanın içsel bir parçasıdır ve toplumsal yaşamları deneysel bilim açısından açıklanabilir. Morris yorumlayıcı anlayış ve bilimsel açıklamayla yakından ilgilenen uzun bir geleneği takip eder; incelikten yoksun metine dayalı gerçekçiliği ve pozitivizmi reddederken bir bakıma Aydınlanma geleneğiyle romantik geleneği birleştirmeye çalışır. Aynı zamanda güçlü bir tarih ve gelenek fikrine sahiptir. İnsanın birliğini kabul ederken farklılığımızı ve tekilliğimizi de inkâr etmez. Antropolojinin gerçekçi bir ontolojiyi olumladığını ve antropolojik anlayışın nihayetinde bir hakikat arayışı olduğunu kabul ederek makalesini sonlandırır.

"Anarşizmin Antropolojisi" başlıklı üçüncü makalede Morris, hükmedenin olmadığı düzenli bir toplum olarak anarşi ile geçtiğimiz yüzyılda ön plana çıkan siyasi bir hareket olarak anarşizm arasında, uzun zaman önce Harold Barclay tarafından yapılana benzer bir ayrım yapar. Elisée Reclus'un ağabeyi Élie Reclus veya öncü bir sosyolog olan Pierre-Joseph Proudhon hakkında bir in-

celeme kaleme alan Célestin Bouglé gibi aynı zamanda antropolog olan çeşitli anarşistlere dikkat çekerek onların hakkını teslim eder. Peter Kropotkin, Murray Bookchin, John Zerzan ve diğerleri de kendi savlarını desteklemek için antropolojiden başarılı bir şekilde istifade etmiştir. Ardından Morris anarşizm hakkındaki şahsi fikirlerini sunar ve anarşizmin geleneksel olarak Devlet sermayesine ve Kiliseye karşıt olduğuna işaret eder. Mihail Bakunin'in de belirttiği gibi, "sosyalizm olmadan özgürlük, bir ayrıcalık ve adaletsizliktir; özgürlük olmadan sosyalizm ise kölelik ve zalimliktir."

Bu derlemede Morris açıkça hem bir toplumsal anarşist hem de özgürlükçü bir sosyalisttir, zaten bu ikisini eşanlamlı görür. Anarşizmin yıkıcı, şiddet yanlısı ve nihilist temsili elbette tamamen hatalıdır; anarşizm bunların hiçbiri değildir. Morris, Fransızcada başkaları üzerindeki iktidar anlamına gelen *puissance* kelimesi ile bir şeyleri yapma gücü anlamına gelen *pouvoir* fiili arasında önemli bir ayrım yapar. Anarşistler *puissance* kelimesinin anlam dağarcığındaki bütün baskıcı iktidarlara karşı olmalarına rağmen bir şeyleri yapabilme yetisi anlamındaki *pouvoir*'nın anlamına ille de karşı çıkmazlar. Bu nedenle anarşi, karşıtları tarafından genellikle tasvir edildiği gibi kaosun eşanlamlısı değil, en düzenli toplum biçimidir. Proudhon'un da belirttiği gibi "özgürlük, düzenin kızı değil, anasıdır." Şiddet yanlılığı da dogmadan başka bir şey değildir; zira ortada uzun bir barışçı gelenek bulunur. Üstelik anarşi, aydın karşıtı olmak şöyle dursun, zengin ve karmaşık bir düşünceler ve inançlar sistemi sunarak, döneminin en etkili aydınlarının bazılarını da etkisi altına almıştır. Ayrıca anarşistlerin çoğu feministtir ve son dönemlerde yeşil hareketi ve barış hareketlerini desteklemişlerdir. Ulus-devletin yükselişi tarihsel açıdan yeni bir gelişme olsa da Gustav Landauer ve Colin Ward gibi anarşistler, asla baskıcı bir otoriteye müracaat etmeyen anarşinin daima bizimle olduğunu savunmuşlardır; tıpkı can suyu olan yağmurla birlikte büyümeye hazırlanan, çöldeki çiçek tohumları gibi.

Budizm, anarşi ve ekoloji hakkındaki makalesinde Morris, Budizm üzerine eleştirel düşünceler sunar. İster imparatorluğunu şiddet

üzerine inşa eden İmparator Asoka, isterse aralarından en kötü ulusalcıların çıktığı Sri Lanka ve Myanmar'daki (Burma) mevcut Budist rahipler ve ruhban sınıfı olsun, kendilerini devletle aynı hizaya sokan Budist rahiplerin davranışlarıyla Buda'nın öğretileri arasında ayrım yapmakta haklıdır Morris. Aslında Buda herhangi bir vahiy aldığını iddia etmemişti; doğrusunu söylemek gerekirse Budizm, herhangi bir Tanrıyı kabul etmediği için ateisttir. Buda, kişi aydınlandığı zaman, kendi öğretilerinin bir sal gibi ıskartaya çıkarılacağını ummuştu. Bununla birlikte bu dünyada acıdan başka bir şey getirmeyen arzu, nefret ve cehalete karşıydı; münferit bir benliğin yokluğu doktrinini aşılamış, sadelik ve sükunetten ibaret münzevi bir hayatı teşvik etmişti. En önemlisi de Budizm genel olarak bir süreç felsefesiydi ve diyalektik bir yaklaşıma sahipti. Buda bu dünyadan kopmayı savunurken, bunun Hinduizm'deki gibi bir yanılsama olduğuna da inanmamıştı. Budistler geleneksel olarak tarımla meşgul olmamış ve kirli işleri de başkalarının yapmasını beklemişlerdi.

Morris Budizm'in, kendi ifadesiyle, "tozpembe bir resmini" çizmez fakat Buda'nın öğretilerinin anarşist yönleri olduğunu da kabul eder. Örnek verecek olursak, Buda devlet yapılarını reddetmiş, metinler ve öğretmenler olmaksızın kişinin kendi kurtuluşunu aramasını salık vermiştir. Buda'nın şiddet karşıtı bakış açısı, tüm canlı varlıkları kapsayan merhamet anlayışı, cömertlik, sadelik ve iç huzur üzerindeki vurgusu günümüzde hâlâ anlamlıdır.

Bir başka makalesinde Morris, "aklı başında" toplumsal ekolojistler dediği, "ekolojinin üç öncüsü" olan sosyolog Lewis Mumford'a, biyofizikçi René Dubos'ya ve Murray Bookchin'e şükranlarını sunar. Üçü de Darwin'in Evrim Kuramı'nı kabul etmiş, insanın doğal evrimin bir ürünü olduğuna kani olmuş, fakat bunun yanı sıra bir kültürel evrimin de olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple Aydınlanma geleneğine sadık kalmış ve kendilerini özgür düşünceye, mantığa ve bilime adamışlardır. Benzer şekilde evrensel etiğe ve insanın birliğine de inanmışlardır. Bookchin'in aksine Mumford

ve Dubos bir bakıma dindar düşünürlerdir; Bookchin toplumsal ekolojist, diğer ikisi esasen radikal liberallerdir. Ancak üçü de insanı, doğanın bütünlüğünün bir parçası olarak görüp insanla doğa arasındaki ilişkinin ortak yaşam ilişkisi olduğunu kabul etmelerine rağmen yine de insan türünün eşsizliğinden bahseder. Mumford ve Dubos doğanın "kahyaları" olmamız gerektiğini düşünürken Bookchin evrim yolunu "yönetme"yi ister.

Sekizinci makalesinde Morris, anarşist çevreler arasında gözde olan ve antropolog Harold Barclay tarafından kurulan "Efendisiz Halklar" cümlesini tartışır. Tüm toplumlarda bazı iktidar biçimlerinin mevcut olduğunu iddia etmesine rağmen, Morris merkezileşmiş hükümet, hiyerarşi ve egemenliğin hüküm sürdüğü toplumlarda görülen, şiddete dayalı baskıcı iktidarların tamamını reddeder. Jean-Jacques Rousseau'nun, tüm insanların doğası gereği iyi olduğu anlayışı kadar Thomas Hobbes'un, tüm insanların doğası gereği bencil, rekabetçi ve saldırgan olduğu görüşünü de reddeder. Buna karşılık efendisiz halkları örnekleyen üç etnografik bağlamı ele alır: Avcı toplayıcı topluluklar, bahçıvanlığa dayalı köy-temelli toplumlar ve şeflikler. Makalesini ekofeministlerin "anasoyluluk" ve yeryüzüyle ilişkili Ana Tanrıça kültü hakkındaki yorumlarını irdeleyerek bitirir. Akdeniz kıyılarındaki erken dönem halklar ve insanlar ilk kez tarımla yerleşik hayata geçtiği sırada, Kuzeybatı Avrupa'da Geç Neolitik Dönem boyunca Ana Tanrıça kültüne yaygın bir biçimde inanıldığını ortaya koyan *Europe's Lost Civilization: Uncovering the Mysteries of the Megaliths* başlıklı araştırmamda da gösterdiğim gibi bu konuda görüşlerimiz tam anlamıyla örtüşmüyor.

Joel Kovel'in *Doğanın Düşmanı* isimli kitabına dair değerlendirme yazısında Morris, kapitalizmi doğanın düşmanı olarak adlandırmanın yeni ya da özgün bir girişim olmadığına işaret eder. Bu, büyük oranda küreselleşmenin sonucu olan ekolojik krizin iyi bir analizidir ama yazar anarşizmin doğasının daima antikapitalist olduğu kadar devlet karşıtı da olduğunu anlamada başarısız olmuştur. Kovel'in yeni bir Marksizm sembolü adına yaptığı savunma, Marksizm'i

daha ekolojik hale getirmekten ibarettir, fakat Kovel bu noktada piyasa sosyalizminin bir biçimini benimser. Gustav Launder'in de söylediği gibi "Marksizm yönetmek isteyen bir hocadır."

Bir başka ilginç incelemede Morris, hareketi tüm farklılarıyla gayet faydalı bir şekilde ele alan Simon Tormey'in *Yeni Başlayanlar İçin Anti-Kapitalizm* başlıklı kitabını tartışır. Ancak antikapitalist harekete bakınca, protestocuların çoğunluğunun antikapitalist olmadığına işaret eder. Devrimciden ziyade reformisttirler ve kapitalizmi daha yumuşak başlı hale getirmek isterler. Birçoğu ulus-devletin siyasi ve iktisadi gücünü arttırmayı amaçlar. Tormey anarşizme sadece yedi sayfa ayırmakla kalmaz, aynı zamanda Marx'ın "gerçek bir anarşist" olduğunu söyleyerek gülünç bir iddiada bulunur.

Morris sözde "yeni anarşizm" ya da "postmodern anarşizm" hakkındaki düşüncelerini açıklarken, bu ibarelerin pek de özgün olmadığını, geleneksel sınıf mücadelesinde ve toplumsal anarşist düşünürlerde bulunmayan çok az şeyin onlarda bulunduğunu öne sürer. Postmodernizm ve postyapısalcılıktan etkilenen bu akımları reddeden Morris, savunucularının tarihsel farkındalıktan yoksun olduğunu, ahlaki görecilikleri, kuramsal tutarsızlıkları ve evrensel hakikatlerle değerleri reddedişleri hariç tutulursa yeni anarşizmin pek de ciddi bir paradigma değişimi sunmadığını iddia eder. Fransız Devrimi'ndeki öncülerinde şairane bir direniş keşfeden ve yön değiştirme [*détournement*] üzerine vurgular yapan sitüasyonistler bile bundan nasibini alır. Emma Goldman'ın bireyselciliğini etkilemiş ve ulus-devlete saldırmış olmasına rağmen Friedrich Nietzsche, kendini aristokratik seçkin zümreye adamıştır. Morris, kendisi de bir antropolog olan ve tarımdan önceki avcı toplayıcı yaşama geri dönmeye çağrı yapan Zerzan'ın sözde ekoanarşizmine karşı bilhassa eleştirel bir tutum takınır. Morris'e göre Zerzan, salt tarihsel açıdan hatalı olmakla kalmaz, yedi milyar insanın gelecekte bu tarzda bir yaşama asla dönemeyeceğini öngörmekte de başarısızdır. Morris'in ifadesiyle "postanarşizm, eski şarabı yeni şişelere koyma uğraşından başka bir şey değildir!"

Açıkçası Morris anarşist düşünürlerden "nazik anarşist" Rudolf Rocker'ı tercih eder. Rocker 1895'ten itibaren Londra'nın batı yakasındaki Yahudilere yönelik anarşist bir misyonerlik görevi yürütüyordu ve Eski İbranice anarşist gazete *Arbeter Fraynd*'ı (İşçi Dostu) yayımlıyordu. I. Dünya Savaşı boyunca düşman bir yabancı olarak görülüp hapis cezasına çarptırıldı ama savaştan sonra anarko-sendikalizmin ilk savunucularından biri haline geldiği Almanya'ya geri döndü. Nazizm'in yükselişiyle birlikte, büyük eseri *Nationalism and Culture*'ı yayımladığı Amerika'ya gitti. Bertrand Russell onun bu eseriyle siyaset felsefesine önemli bir katkıda bulunduğuna inanıyordu.

Rocker anarşist düşüncelerin insanlık tarihi boyunca var olduğunu, ancak siyasi bir hareket olarak modern anarşizmin 19. yüzyılda ortaya çıktığı tespitinde bulunur. Ona göre bu, sosyalizmle liberalizmin birbirine kenetlenmesidir. Bir yanda ekonomik tekellere son vermek isteyen sosyalizm, diğer yanda bireyin özgürlüğünü kutsayan liberalizm vardır. Rocker'ın "özgürlükçü sosyalizm"in eşanlamlısı olarak gördüğü anarşizm, bu nedenle ancak gönüllü birlik ve karşılıklı yardımlaşmaya dayalı bir toplumda başarılı olabilir. Rocker "tüm iktidarlar köklerini Tanrı'da bulur" diyen örgütlü dini reddeder ama dini hoşgörünün gerekliliğine de vurgu yapar; doğrusunu söylemek gerekirse insanın "ruhsal doğası" kültürde, başka bir ifadeyle, bilim, sanat, edebiyat, felsefi düşüncenin bütün dalları ve estetik duyguda kendini ifade eder. En önemlisi de Rocker, "demokratik devletin dini" olarak düşündüğü ulusalcılık üzerine yaptığı çalışmasıyla anılır. Anarko-sendikalist olan Rocker, hem üretenlerin hakkını savunmak hem de toplumsal yaşamın yeniden inşasını hazırlamak için sınıf mücadelesine ve sendikalara odaklanır. İleriki yıllarda ise "topluluk sosyalizmi" adını verdiği akımı anarko-sendikalizmin yerine geçirme eğiliminde olmuştur.

Morris bir başka makalesinde Bookchin'in siyasi mirasını inceler. Bookchin'in ilk çalışmalarının, insanların sömürülmesiyle doğal dünyanın yozlaşmasını ilişkilendirerek toplumsal ekolojinin

gelişimine yeni ufuklar açtığını gözlemler. Doğaya hükmedilmeden insana hükmedilemez. Bununla birlikte Morris, ilerleyen yıllarda bilhassa "özgürlükçü belediyecilik" vurgusu ve takipçilerinden yerel seçimlere katılmayı ve çoğunluğun oyuna bağlı olmalarını talep etmesi nedeniyle Bookchin'in tartışmalı bir şahsiyet haline geldiğini de kabul eder. Bookchin'in ulaştığı en kötü nokta, 1995 tarihli makalesi *Toplumsal Anarşizm mi Yaşam Tarzı Anarşizmi mi?*'dir. "Yaşam tarzı anarşistleri"ni bencil liberaller olarak sınıflandırır. En sonunda anarşist olmanın tanımını dahi reddeder.

"Ekoloji ve Sosyalizm" başlıklı makalesinde Morris, bu iki kavram arasındaki ilişkiyi keşfe çıkar. Ancak ilk günah kavramının yeni bir tercümesi olarak gördüğü, dini ve metafizik bağlamdaki "ekolojik kriz" yorumunu reddeder. Yine Morris, derin ekolojistlerin yanı sıra antik dini geleneklerin yeniden doğrulanması olarak gördüğü *Riding the Wind: A New Philosophy for a New Era* isimli kitabıma da itiraz eder. Yeni felsefem olarak adlandırdığım "özgürlükçü ekoloji" tabii ki bundan daha fazlasıdır ve burada özgür, adil ve ekolojik bir toplumun toplumsal ve ekonomik düzenlemelerine dair anarşist bir yorum yapmaktayım.

Bunun yerine Morris, insanı doğanın içkin bir parçası olarak betimleyen Darwin'in "evrimci ekoloji"sini, Kropotkin'in "devrimci sosyalizm"ini ve Bookchin'in kapitalist sistemle ekolojik krizi ilişkilendiren "toplumsal ekoloji"sini tercih eder. Morris'in yanıtı, Bakunin gibi özgürlük olmadan sosyalizmin sadece tiranlığa ve devlet kapitalizmine gideceğini belirten, ekolojik bakış açısına sahip bir anarşizmdir.

Morris aynı zamanda "anarşist" terimini farklı felsefeler ve bireylerden oluşan geniş bir yelpazede irdeleyen, anarşizm tarihi üzerine kaleme aldığım *Anarşizmin Tarihi: Imkânsızı İstemek* isimli kitabımı da eleştirir. On dördüncü makalesinde Morris "anarşizm esasen sadece 1870 civarında ortaya çıkan tarihsel bir hareket ve siyasi bir gelenektir" ifadesini kullanır. Anarşizmi, sadece "anarşist komünistler"i işaret eden dar anlamıyla tanımlar; aslında "anarşizm,

anarşist komünizm ve özgürlükçü ya da devrimci sosyalizm" ifadelerini eşanlamlı terimler olarak görür. Her zaman tutarlı olmasa da Morris burada filozof William Goldwin, bireyci Max Stirner ve Benjamin Tucker, karşılıklılık taraftarı Pierre-Joseph Proudhon, bilinçli bir şekilde ilk kez kendisine anarşist diyen kolektivist Mihail Bakunin ve pasifist Leo Tolstoy gibi "anarşistleri" komünist olmadıkları için yadsıyacakmış gibi görünür. Oysa bu isimler, "anarşist komünizm" ya da "devrimci sosyalizm"e indirgenemeyecek anarşist geleneğin bir parçasıdır. Tıpkı diğerlerinin yanı sıra Kropotkin, Rocker ve George Woodcock'ın da kabul ettiği gibi Morris, başka bir yazısında, en başından beri anarşinin yüce ırmağında "anarşist bir hassasiyet"in var olduğunu kabul eder.

Son olarak doktora saha çalışmasının ve *Forest Traders* isimli kitabının temelini oluşturan Güney Hindistan ve özellikle Malaipantaram'daki avcı toplayıcılar üzerine anı ve düşüncelerinde Morris, ayağını sağlam bir zemine basar. Bu insanların bireyci bir etik anlayışları olduğunu iddia eder ama bu anlayış toplumsal olmayan anlamında değil, kişinin özerkliği üzerine yapılan vurgu anlamında bireycidir. Aynı zamanda eşitlik fikri de bu toplumların içine işlemiştir. Gerçekten de bu toplumlardaki ekonomik takaslar, en iyi şekilde, karşılıklılık ve karşılıklı yardım bağlamında tanımlanabilir. İster servet ister iktidara dayalı olsun, her türlü resmi otorite ya da hiyerarşiye karşı belirgin bir antipatileri vardır. Hastalık ya da kıtlık zamanında destek ve koruma için atalarından kalan ilahi orman varlıklarının ruhlarına başvursalar da doğal dünyaya karşı genellikle pratik bir yaklaşıma sahiptirler. Ortak değerler sisteminden, başkalarını ya da doğal kaynakları sömürmeye yönelik herhangi bir taleplerinin olmaması nedeniyle komünist olarak adlandırılabilirler. Bireyin kişisel özerkliği üzerine yaptıkları vurgu, karşılıklı yardım ve toplumsal dayanışmayı dışlamaz. Morris bireyselciliğin, eşitlikçiliğin ve komünizmin Güney Hindistan Malaipantaram'daki avcı toplayıcıların toplumsal yaşamı içinde tecelli ettiği ve bu insanların efendisiz, hiyerarşisiz ve tahakkümsüz bir toplum, gönüllü işbirliği

ve karşılıklı yardım anlamında anarşi içinde yaşadıkları sonucuna varır. Bunlar Morris'in takdir ettiği değerlerdir.

Bu sunuşta da belirttiğim gibi daima Morris'le aynı vurguları yapmıyor olabilirim. Morris'in hümanist ekolojisi, insanın önemine vurgu yaparken benim özgürleşme ekolojim, hem dünyadaki yerimiz hem de evren hakkında daha geniş çaplı kaygı duyduğum, daha ruhsal bir boyuta sahiptir. Toplumsal ekolojiyle derin ekoloji arasında devasa bir çelişki görmüyorum. Sözde "yaşam tarzı anarşizmi" ile "toplumsal anarşizm" arasında "bağlanamaz bir uçurum" olduğuna inanmıyorum; doğrusunu söylemek gerekirse biri diğerine neden oluyor. Batı toplumlarında sınıf savaşının önceden geçerli olmasına rağmen bugün geçerli olmadığına inanılıyor diye, Morris'in ileri sürdüğü gibi, toplumsal anarşizmi, "sınıf mücadelesi" anarşizmiyle aynı kefeye koymaya da gerek yok. Gereksiz yere kılı kırk yarmaktan ve ağız dalaşlarından yorulmuş biri olarak Voltairine de Cleyre, Errico Malatesta ve diğerleri tarafından savunulan "sıfatları olmayan bir anarşizm" biçimini benimsemeyi tercih ediyorum. Çok sayıda anarşist akımın bir arada var olmasını da anlayışla karşılayabilirim.

Sonuç olarak, Morris'le bazen hemfikir olmadığımız doğrudur. Bununla birlikte bu derlemede Morris, diyalektik bir düşünür olarak ortaya çıkar ve anarşizmin en iyi şekilde anlaşma ve karşılıklı yardım kadar tartışma ve muhalefetle serpilip boy verdiğini kabul eder. Morris'in anarşizm, antropoloji ve ekolojiye dair bu derlemede söylemek zorunda olduğu şey, okumaya, tartışmaya ve buna göre hareket etmeye değerdir. Kuşkusuz bu derleme kişinin düşüncesini netleştirecek ve meseleler hakkındaki pek çok tartışmayı da besleyecektir. Bu nedenle bu derlemenin zamanlaması çok yerindedir ve ilgiyi fazlasıyla hak eder.

ÖNSÖZ

HAYATIM BOYUNCA üç temel uğraşım, diğer bir ifadeyle üç düşünsel uğraşım oldu.

İlki, ekolojiye daha doğrusu doğa tarihine dair güçlü bir ilgidir; çocukluğumdan beri tabiatı ve yaban hayatı araştırıyor, bundan keyif alıyorum. On dört yaşımdayken sahip olduğum ilk kitaplardan biri W. Percival Westell'in *Look and Find Out: Birds* adlı eseriydi. Ve yayımladığım ilk dikkate değer makalem de doğa tarihi alanındaydı. Bu makale yaban hayatı koruma dergisi *African Wildlife*'da (1962) yayımlandı; başlığı "Denizen of the Evergreen Forest"tı. Oldukça nadir bulunan bir keseli fare cinsi olan *Beamys hindei*'nin yaşam öyküsünü ve ekolojisini betimliyordu.

İnsan kültürünün çeşitliliğinden daima büyülendiğim ve felsefeyle dine daima özel bir ilgim olduğu için ikinci uğraşım antropoloji oldu. Ancak uzun zamandır yaban besinler, hayvan tuzakları, totem işaretleri, kibritsiz ateş yakma yöntemleri, tıbbi bitkiler ve bilhassa Kızılderili kültürü gibi pek çok dünyevi konuya yönelmiş durumdayım. Gençken özellikle Ernest Thompson Seton'ın *The Book of Woodcraft and Indian Lore* (1912) kitabından ilham almıştım. *Forest Traders* (1982), *Western Conceptions of the Individual* (1991) ve *Religion and Anthropology* gibi kitaplarım, antropolojiye duyduğum ilginin meyveleridir.

Üçüncü uğraşımsa yirmi dokuz yaşımdayken şans eseri Bill Gate'le tanıştığımda keşfettiğim anarşizm oldu. Londra'da Conway Hall'da kapsayıcı eğitim üzerine bir toplantıdaydım. Bill, Bakunin gibi iri yarı, cana yakın, işçi sınıfından bir adamdı ve beni, o zamanlar oldukça ezoterik bulduğum bir siyasi gelenekle yani anarşizmle tanıştırdı. O tarihten beri anarşistim (ya da özgürlükçü sosyalist) ve 1960'lardan itibaren Vietnam Savaşı'na veya nüfus vergisine karşı pek çok protestoya ve gösteriye aktif bir şekilde katılmaktayım. Hayatımı esasen bir anarşist olarak yaşamaya çalışıyorum.

Geçtiğimiz kırk yıllık süreçte yazdıklarım, bu üç uğraşı bir araya getirmeye çalıştığımdan öyle ya da böyle disiplinlerarası oldu. Dolayısıyla Malawi'deki etnografik araştırmalarım büyük oranda doğa tarihi konularına –tıbbi bitkiler, mantarlar, memeli hayvanlar ve böcekler– odaklandı ve bunları Malawi halkının toplumsal ve kültürel yaşamıyla ilişkilendirmeye çalıştım. Yaklaşık yirmi yıl önce –ilk olarak büyük ölçüde ücra, radikal dergi ve gazetelerde yayımlanan– çeşitli makalelerim ve incelemelerimden oluşan bir derleme yayımladığımda başlık olarak *Ecology and Anarchism*'i seçmem ve kitabı Bill Gate'e ithaf etmem önem taşıyordu.

Ayrıca tüm yazılarımda akademik bilgiyle daha geniş halk kesimi (öğrenciler ya da radikal aktivistler) arasındaki boşluğu kapatmaya çalıştığımı ve bu nedenle de akademik olduğu kadar anlaşılır ve özümsenebilir bir üslupla yazmaya çalıştığımı da belirtmem gerekiyor. Bu yüzden adı saklı bir akademik hakemin uzun zaman önce önerdiği şeyi, yani akademik biliminsanlarını etkilemek amacıyla belli bir tarzda yazmam gerektiğine dayalı tavsiyeyi asla dikkate almadım.

Benim için anlam taşıyan şey, gençlik çağlarımda beni derinden etkileyen yazarların ve biliminsanlarının kendi uğraşlarımı bir araya getirme sürecine müdahil olmalarıydı. Nitekim bunların çoğu da öncü ekolojistlerdi. Bu biliminsanları edebi bir üsluba sahip doğa bilimci Richard Jefferies, sanatçı ve doğa bilimci Ernest Thompson Seton ve anarşist coğrafyacı Peter Kropotkin'di. Bu üç radikal ekolojist hakkında da çalışmalar yayımladım.

Elinizdeki kitap, hem daha önceki bazı çalışmalarımı hem de son on yıldan daha fazla süredir çeşitli radikal ve akademik dergilerde yayımlanan bazı makale ve incelemelerimi bir araya getiriyor. Bu makale ve incelemelerin tamamı ilkin ya anarşist gruplarda ya da çeşitli sosyalist örgütlerin toplantılarında yapılan konuşmalar olarak hayat buldu. Bir bakıma benim üç uğraşımı –antropoloji, ekoloji ve anarşizmi– bir araya getirmekte, böylelikle de birtakım meseleler ve çağdaş sorunlar üzerine eleştirel bir düşünce sunar. Öncekinde olduğu gibi, bu derlemedeki tüm makale ve incelemelerimin müşfik ve adil olduğuna; biliminsanları, öğrenciler ve aynı şekilde radikal aktivistlerin de ilgisine mazhar olacağına inanıyorum.

1*

İnsan Öznesinin Yükselişi ve Düşüşü (1985)[1]

BEŞERİ BİLİMLERDE belirli bir psikolojik yaklaşım ya da analiz düzeyi var mıdır? İnsan öznesine ayrılmış kavramsal bir uzam var mıdır?[2] Bu konuda iki uç tutum mevcuttur. Bu uçlardan biri, insan davranışını ya da kültürünü açıklarken soyut bireye, özneye ya da kişisel değişkenler gibi faktörlere öncelik verir (bkz. Kaplan ve Manners 1979, 127-59). Kişilik yapılarını genellikle ara değişkenler olarak kullanan varoluşçular, ben psikologları ve bazı psikanalitik yazarlar bu stratejiyi benimsemiştir. *Soyut* bireyi toplumsal değişimin aktörü olarak gören Barth ve Leach'in erken dönem yazılarının yanı sıra insanlar arasındaki ilişkilere dair analizlerin pek çoğu da üstü kapalı olarak bu tutumu izlemiştir.

1. Bu makale, ilk olarak Kasım 1984'te Edinburg Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde bir seminer tebliği olarak sunulmuştur. Yardımcı yorumlar ve eleştiriler yapan herkese teşekkür borçluyum. Ayrıca ilk taslağa dair eleştirileri için Tim Ingold'a ve Olivia Harris'e müteşekkirim.

2. Bu iki soru, farklı olsalar da birbirleriyle yakından ilişkilidir. "Psişe" ya da bilinçli insan öznesi kavramı olmadan kültürel ve bedensel alanlardan bir nebze bağımsız bir psikoloji olamayacağı gibi belirli bir noktaya kadar her ikisine de nüfuz eden hakiki bir "psikoloji" de olamaz.

Yönteme dayalı bireycilikte sıklıkla betimlenen bu tutum, içerisinde ciddi hatalar barındırır.[3]

Diğer uçtaki tutum ise özneyi analiz sürecinden tamamen dışlar ve sosyokültürel olayları, tamamıyla psikolojik değişkenlerden bağımsız, özerk bir âlem olarak görür. Bu tutum, "organizma ve çevre"nin biyolojik benzerliğinin altını çizen davranışçılığın ve sosyobiyolojinin bakış açısıdır. Kültürel değişkenlerin önemini azaltmakla kalmaz, kişi ve hatta bilinçli zihin kavramı için de oldukça dar bir saha bırakır. Bu nedenle varoluşçular ve hümanist psikologlar davranışçılığa karşı güçlü bir tepki ortaya koymuşlardır. Bu tutum, ayrıca Durkheimcı geleneğin içindeki pek çok antropoloğun da bakış açısını yansıtır. Durkheim kültürü *nevi şahsına münhasır* bir olgu olarak görür ve kuramsal açıdan psikolojik değişkenleri kültür analizinden dışlayan her türlü psikolojik indirgemeciliğe karşı durur. "İnsan çiftyönlüdür. Onda iki varlık mevcuttur: Organizmada temelleri olan bireysel varlık, [...] düşünsel ve ahlaki düzen içinde en yüksek gerçekliği temsil eden toplumsal varlık" (1915, 16). Bu nedenle toplumsal olgular sadece diğer toplumsal olgularla açıklanabilir ve toplumsal alan, psikolojik ve çevresel etkenlerin ikisinde de bağımsız olarak görülür. Toplumsal yaşamı "havada" bırakması nedeniyle psikolojik indirgemecilik stratejisine karşı çıkan Durkheim "zihni hücreye" indirgeyemeyeceğimizi ve "zihinsel yaşamın

3. Bir zamanlar önemli olan bu konu hakkındaki faydalı bir tartışma için bkz. Steven Lukes "Methodological Individualism Reconsidered" ve Ernest Gellner, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, s. 1-17. Elbette erken dönem sözleşme kuramcıları ve Leach gibi yazarlar tarafından kabul edilmiş olan evrensel sembollerin öznesi ya da soyut bireyle varoluşçuluğun ve etnometodolojinin, kendi varlığını yaratıcı bir şekilde tanımlayan öznesi arasında temel bir ayrım bulunur. İlki, ikincisindeki gönüllülük vurgusunun aksine, saf natüralizmin bir biçimini ima eder; aşırı uca savrulduğundaysa, kendiliğindenci bir bilimsel yaklaşımın toplumsal kuramdaki geçerliliğini inkâr eder. Ancak gönüllülük ve nesnellik üzerindeki vurgu genellikle, farkında dahi olunmadan, burjuva bireyciliğine yol açar. Mary Douglas'ın *In the Active Voice* adlı eseri buna iyi bir örnektir. "Bir" "zayıf bir ağ" içerisindeyken) rekabetçi, denetimci, manipülasyona dayalı, özerk ve mutabakatçı, Hobbesçu öznenin kesinkes vücut bulmuş hali olarak görülür. Louis Dumont'nun (*The Nuer*'nin Fransızca basımındaki önsözünde) söylediği gibi Douglas kültürel olarak özgün olan simgeleri evrenselleştirerek kendi kültürünün "metafizik koltuğuna" oturmuş gibi görünür.

özgünlüklerini inkâr edemeyeceğimizi" (1974, 26–29) ileri sürerek, bu toplumsal/bireysel ikilikle zihinsel yetiler ve beyin arasındaki analojinin altını çizer. Fakat kendi akıl yürütmesi ve analojisi aracılığıyla bu iki varlık ya da değişken arasında herhangi bir ilişki olmadığını da güç bela doğrulayabilir.[4]

Bu tür bir kültürel vurguyu aşırı hale getiren antropolog Leslie White ise bireyin –Gestaltçı psikolog Köhler'in (1937) de ortaya koyduğu gibi– topluluğun ürünleri için "boş bir konteynır"dan daha fazlası olmadığını söyler. White (1949) en temelde gerçekliğin üç farklı seviyesi arasında ayrım yapar: fiziksel, biyolojik ve kültürel gerçeklik. Biyolojik bilimlerden biri veya bireyin organizmasını kültürel olgularla ilişkilendiren bir analiz yöntemi olarak psikoloji, kesinlikle ikinci kategoriyle ilişkilidir. Ancak bu türden bir birey "beden biçimindeki kültürel geleneğin bir ifadesi" (1949, 139) ve insan davranışı ise insan organizmasının "aşırı-bedensel, sembolik bir uyarıcıya" yönelik tepkisidir. İşte biz buna kültür diyoruz. İnsan bireyi, bu nedenle kültürün ne yaratıcısı ne de belirleyicisidir; "sadece ifadenin katalizörü ve taşıyıcısıdır." Durkheim gibi White da "kendine ait bir yaşamı" olan kültürün kendine özgü bir varlık olduğunun altını çizer ve kültürü bilimsel açıdan araştırmak için "insan türü yokmuşçasına" (1949, 209) ilerlemenin zorunlu olduğunu birçok kez dile getirir.

Tüm bu yazarlar için bireyin kültürel ortamdan radikal kopuşu sözkonusudur. Kuramsal yönelimleri temelde pozitivisttir (bkz. Allport, 1955, 7-12). Marksist gelenekteki bazı güncel gelişmeler, White ve davranış bilimcilerininkine benzer bir bakış açısını vurgular. Hegelci Marksist ya da sosyalist hümanist gelenek –Sartre, Marcuse ve Fromm– toplumsal yaşama yönelik diyalektik bir yaklaşımı savunup tarihi de insan öznesinin projesi olarak incelerken, Althusser'i

4. Sosyobiyoloji, davranışçılık ve Durkheimcı sosyoloji arasında asli bir ayrım olduğunun farkındayım. Sosyobiyologlar tarafından önerilen natüralist indirgemecilik, Durkheim'ı her açıdan aforoz eder. Bununla birlikte her ikisi de bir bakıma insan öznesini es geçer.

takip eden bazı son dönem Marksistler "insan" kavramını esasen burjuva ideolojisinin bir parçası ve dolayısıyla bilimdışı bir kavram olarak görür. Althusser için tarih, "öznesiz bir süreçtir" (1972, 183) ve aynı şekilde insan doğasına ilişkin her kavramı ya da en azından bireyin tarih biliminde açıklayıcı bir rolü olduğunu ima eden her kavramı (bkz. Callinicos, 1976, 66-71; Thompson, 1978, 193-406) reddetmeye meyillidir. Bu hümanizm karşıtlığı, tarihsel zamanın ya da sürecin reddedilmesiyle el ele gider; ağırlıklı olarak mekanik bir söylem dahilindeki durağan bir yapısalcılığın savunuculuğudur.

Pek çok yazar (örneğin Coward ve Ellis, 1977), adeta sadece yapısalcı Marksizm tarafından keşfedilmişçesine, aşina olunan fikirler ortaya koyan Althusser'in ifadelerini eleştirmeden kabul etmişlerdir. Özne ya da kişi kavramının toplumsal bir inşa olduğu ve Avrupa tarihinin farklı toplumları ya da farklı dönemlerinde insan bireyine ilişkin farklı anlayışların bulunduğu fikri hiç de yeni bir fikir değildir. Kuşkusuz Coward ve Ellis'in idealizmin esas öncülü olarak gördüğü ve verili herhangi bir toplumsal bağlamı aşan "insanın özü" ya da soyut birey kategorisi gibi fikirler, idealizmle değil materyalist türde bir erken dönem burjuva felsefesiyle ilişkilidir. Bu kavrama dair eleştiriler yapısalcılığın yeni buluşları değildir; tersine, Marksizm öncesine dayanır. Ateist varoluşçuluğun öncülerinden biri olan Stirner, bir yüzyıldan daha uzun bir zaman önce liberal hümanizmin etkili bir eleştirisini yapmıştır (1845, 123-29). Marx, Feuerbach eleştirisinde Stirner'ın soyut insanlık hakkındaki çekincelerini tekrarlamakla yetinmiştir; Marx ve Engels ise *Alman İdeolojisi*'nde, Stirner'i aynı keskin eleştirilere maruz bırakmışlardır. Ancak Marx bilimsel söylemden çıkartılması gereken insan öznesi kavramını "metafizik bir kurgu" olarak görmek yerine (Hirst ve Woolley, 1982, 131), aslen toplumsal olan yaratıcı pratiğin safdışı bırakılmasını içeren ve insan özüne vurgu yapan özgün bir hümanizm arayışında olmuştur (Bkz. Novack, 1973; Fromm, 1970, 68-84). Bu yüzden davranışçılık, Durkheimcı sosyoloji, sosyobiyoloji, yapısalcı Marksizm ve (Lévi-Strauss için nesnel "zihin" kavramı canalıcı bir

role sahip olmasına rağmen) Lévi-Straussçu yapısalcılık insan öznesinin reddedilmesinde ortak bir paydaya sahiptir (Bkz. Shalvey, 1979, 35). Coward ve Ellis, Durkheim gibi toplumun bireyden önce geldiğini ve insan öznesinin "inşa edildiğini" öne sürerek hümanizm karşıtı bu türden bir bakış açısını gayet iyi bir şekilde ifade ederler. Eğer kültür, insanlar tarafından yaratılmamış, soyut bir şey olarak düşünülürse, birey özel ve asosyal bir organizma olarak anlaşılırsa, bu durum bireyden önce gelen bir kültür açısından burjuva idealizminin bir eleştirisi olmaktan ziyade basit bir tekrarı olur. İnsan öznesi "gelişmekte" olan bir varlıktır; zira onun bu hali, kültürün oluşumunu da mümkün kılan şeydir. Kültür insan öznesinden "önce varolmamıştır," ikisi diyalektik bir şekilde birlikte var olmuşlardır.[5] Piaget'nin de ısrarla belirttiği gibi "epistemolojik bir özne" toplumsal yaşamın anlamlı bir analizi için esastır: "Eğer bilişsel yapılar durağan olsaydı, özne kesinlikle gereksiz bir varlık olurdu" (1971, 70). Alternatif ise kültürel göreciliğe (ve doğal psikolojilere) ya da Coward ve Ellis'in öznenin eleştirisine dair tasarladıkları içkin özne konumuna kapılmaktır. Ancak burada, ortadan kaldırılmış nesnelliği benimsiyor gibi görünen, durağan, tarihdışı yapısalcılık ile insan öznesine mutlak bir öncelik veren fenomenoloji arasından geçen bir yolun da var olduğunu düşünüyorum.

İnsan öznesine ilişkin bu iki kuramsal yaklaşım açısından ilgi çekici olan, sosyal bilimler içindeki –biri hümanist diğeriyse bilimsel olan– iki eğilimin aşırı bir temsilini oluşturmaları ve sosyal bilimler için Gellner'ın "sarkaç kuramı" örneğini işaret etmeleridir. Sosyal

5. Hallowell'in (1955) bu konudaki ufuk açıcı fikirlerini takip eden Andrew Lock, "benlik ve kültür kavramları birbirine bağlıdır; biri olmadan diğeri de var olamaz" (1981, 19) diyerek bunu güzel bir şekilde ortaya koymuştur. İronik bir biçimde Althusser, tarihsel olmayan yapılarla meşgul bir Marksizm türünün savunuculuğunu yaparken, görünen o ki, yaşayan insanı analizin dışında bırakır; diğer Marksistler ise çağdaş kapitalizmin ihtiyaçlarına uygun bir "insan tasviri" –yani insanı, basit ve tepkisel bir varlık ya da şahsiyetsizleştirilmiş bir kişi olarak (Ingelby, 1972)– sunan davranışsal psikolojiyi eleştirdikleri gibi bu tür bir yaklaşımı da eleştirirler. Lucien Goldmann sosyal bilimlerin hümanist ve tarihsel düşüncesine yönelik radikal savunmasında, bu tür bir yapısalcılıkla gelişmiş kapitalizmin ihtiyaçları arasındaki yakınlıklara işaret eder (1969, 13).

bilimlerin son elli yılını ya da daha uzun tarihini incelersek dört farklı aşamayla karşılaşırız. Aşağı yukarı yüzyıl başlarındaki ilk aşamada, antropoloji ve psikoloji mutlu mesut bir arada var olan disiplinlerken (William James ve Boas'ın yazılarında belirgin bir şekilde görülebileceği gibi) insan bilincine çarpıcı bir ilgi duyulmaktaydı. Bu iki yaklaşımı birbirinin karşısına koymayan deneysel psikolojinin pek çok kurucusu –Rivers ve Wundt– antropolojik çalışmaları da üstlenmişlerdi. Bununla birlikte I. Dünya Savaşı'ndan sonraki ikinci aşamada, psikoloji, antropoloji ve sosyoloji kendilerini bağımsız akademik disiplinler olarak kurdukları ve psikanalizle Marksizm kendilerine kurumsal temeller buldukları sırada, insan "öznesi"nden neredeyse hiç bahsedilmiyordu. Yapısal işlevselcilik hem sosyoloji hem de antropolojide, Malinowski'nin etkisine rağmen egemen yaklaşım haline gelmişti ve her iki alanda da psikolojiye karşı bir fobi gelişmişti (Lewis, 1977, 2). Psikoloji gözlemlenemez olduğu için bilimsel söylemde kabul görmeyen şeyi "bilinç" ve "zihin" gibi kavramlarla gösterme inancı güden Watson'ın davranışçılığı içinde kendini sabitledi. Marksizm ise, Engels ve Plekhanov'un mekanik materyalizminin etkisiyle psişenin bilimini dar bir alana sıkıştırdı.

1930'lu yıllar, tüm sosyal bilimlerde değişen bir vurguya ve insan "öznesi"ni kültür analizine geri getirmek için çeşitli yollar yaratma çabasına tanıklık etti. Üçüncü aşamayı dört biliminsanının –Kardiner, Reich, Fromm, Laing– yazılarına odaklanarak bir nebze ayrıntılı ele almamız ve son aşama olarak da yapısalcılığın egemenliği bağlamında tarihsel öznenin tamamen reddedilmesinden bahsetmemiz gerekir.[6]

6. Yapısalcılık, kültürel idealizm ve davranışçılık gibi geniş çaplı düşünce akımlarını tanımlama girişiminde bulunarak, bu akımların toplum hakkındaki fikirlerinden bazı anlamlı yaklaşımların çıkarılabileceğini düşünüyorum. Ne var ki bu sınıflandırmalar, yazıları çok çeşitli yaklaşımları yansıtan biliminsanlarının bireysel bakış açılarından tamamen farklıdır. Dolayısıyla burada sözünü ettiğim yaklaşım ve aşamalar esasen eğilimlerdir ve birtakım biliminsanlarını göz ardı etmek için bu eğilimleri kullanmak tümüyle saçma olacaktır.

Abram Kardiner

1920'li yıllar boyunca antropologlar ve psikanalistler cinsel kısıtlamalar ve taşra geleneğinin diğer biçimlerine karşı düşünsel bir karşı çıkış oluşturma konusunda doğal müttefiklerdi. Boasçı antropologlarsa "tabu yıkan feministler ya da egzotik göreneklerin uygulayıcısı olan ahlaki görecilik destekçileri olarak kazandıkları Bohem şöhretin keyfini çıkarıyorlardı" (Harris 1969, 431). Özellikle Benedict, Mead ve Herskovits kültürel göreciliğin güçlü savunucularıydı. Bu dönemde iki şey gerçekleşti: Bunlardan ilki evrimsel ya da materyalist analizlerden ayrılıp daha hümanist yaklaşımlara doğru süregiden bir hareketti. "Uygarlık" daha sonra Batı toplumunu ya da kapitalizmini betimleyen (Morgan ve Engels'in kullandığı) bir terimden ziyade Freud ve Benedict'in çalışmalarında kültürün eşanlamlısı haline geldi. İkincisi, Freudyen kuramlar ve kavramlar "karşı konulamaz bir kapan" haline geldi ve giderek antropolojik çalışmalara sıçradı. Psikanalitik kuram, antropoloji ve genel olarak sosyal bilimler için "başlıca uyarıcı"ydı (Hallowell, 1976, 212). 1940'lı yıllara kadar psikanaliz ve sosyal bilimler (ve Marksizm) arasında bir ilişki ortaya çıkmış ve çeşitli biçimler almıştı.

Antropoloji içerisinde Freudyen kuram en büyük etkisini "kültür ve kişilik" akımı üzerinde göstermiştir. Açıkçası bu akım sistematik bir şekilde Freudyen doktrinleri ve kavramları kabul edenleri değil, Freud'un fikirlerinin nüfuz ettiği yazıların sahiplerini kapsar. Yetişkin kişiliğini geniş ölçüde tanımlamak için çocukluk deneyimlerini, dini, folkloru ve büyücülüğü "yansıtmalı" sistemler şeklinde ele alan kavramlar, antropolojik gelenek tarafından tesis edilen iki temel fikirdir. Örneğin Kluckhohn'un *Navaho Witchcraft* (1944) başlıklı çalışması Freudyen temalar aşılar ve Margaret Mead'ın son dönem yazıları, özellikle de Bateson'la birlikte kaleme aldığı *Balinese Character* (1942) adlı eseri "psikanalitik terimlere, kavramlara ve ince ayrıntılara doymuştur" (Harris, 1969, 434). Ancak psikanalitik kavramların "gömülü" olduğu böyle bir yaklaşımı en açık şekilde temsil eden, bu nedenle toplumsal yaşamın analizinde de *psikososyal*

yorumlamanın bir türünü açığa çıkaran kişi, yazar Abram Kardiner'dir. Psikanaliz eğitimi alan Kardiner, 1930'lu yılların sonlarında, en göze çarpan isimleri Ralph Linton ve Cora du Bois olan bir grup antropologla birlikte "kültür ve kişilik" üzerine bir dizi seminerin düzenlenmesine aracılık etmiştir. Seminerlerin arka planındaki fikir, bu grup içinde yer alan antropologların aşina oldukları kültürler üzerine, daha sonra Kardiner tarafından "çözümlenecek" etnografik veriler sunmalarına dayanır.

Psikanalist olmasına rağmen Kardiner kendi kuramını geliştirirken psikanalizin tüm temel öğretilerini bir kenara bırakmış görünür: Özellikle Oedipus kompleksi ve libido kuramından hiç bahsetmez. Kardiner açısından Freud'un kuramının en göze çarpan ve güçlü yönleri, insan yaşamına "biyografik açıdan" yaklaşması ve "bireyin karakterini araştırmak" için gerekli ölçütleri oluşturmasıdır (1945, 11). Kardiner'in Boas'dan edindiği antropolojik çerçeve ve kültür kavramı göz önünde bulundurulduğunda psikodinamik kültür analizindeki ana fikrin "temel kişilik yapısı" olması şaşırtıcı değildir. Bu ise "toplumdaki her birey için ortak olan ve etkin bir şekilde uyarlanabilir bireysel araçlar" (1939, 237) olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla bu araçlar belirli bir topluluğun üyelerinin çoğunluğu tarafından paylaşılan ve biçimlendirilen çocukluk deneyimlerinin sonucu olan kişilik özelliklerine işaret eder. Kardiner'in benimsediği bu kavram, en azından Herodot'a kadar giden ve genellikle "ulusal karakter" olarak bilinen eski bir kavramın geliştirilmesinden başka bir şey değildir. Kardiner'in önerdiği bu kavram, tekdüze ve durağan "insan doğası"ndan (1945, 415) azade olmamızı sağlayarak tarih anlayışına bağlı bir etkeni dahil eder. Kardiner'in sunduğu şey, aynı zamanda bir topluluğun belirli tarihsel koşullar içinde yapacaklarının uyarlanma biçimi üzerinde kısıtlayıcı bir etkiye de sahiptir. Bu temel kişilik, esasen yaşamın en erken yıllarında biçimlenir: Sözkonusu olan Kardiner'in "birincil" kurumlar adını verdiği şeyin yaratılmasıdır. Bu kurumlar, "aile örgütlenmesi, grup içi biçimlenme, temel disiplin, doyurma, memeden kesme, kurumsallaştırılmış bakım

ya da çocukların anal terbiyesinin ihmal edilmesi, cinsel tabular [...] geçim teknikleri" (1939, 471) gibi bakış açılarım kapsar. Freudyen etki burada barizdir ve "birincil kurumlar", çocuk yetiştirme uygulamalarına göre ekonomik altyapılara daha az odaklanmıştır.

Voget'in varsayımına göre Kardiner, kültür kavramının *tüm* yönlerini esas itibarıyla çocukluk deneyimleri açısından yorumlayan Róheim'in aşırı ontogenetik yaklaşımı ile kültürü, onun ayna imgesi içerisinde kişiyi şekillendirmesi olarak gören Benedict arasındaki bir konumu, "ikisinin ortasındaki" bir şeyi arar ve bir bakıma bu savın (Voget, 1975, 441) belirli doğruluk payı da vardır. Kardiner'in kendisinin de ortaya koyduğu gibi "birey onu şekillendiren ve dünyaya uyarlayan kurumlarla haz için baskı yapan biyolojik istekleri arasındaki *ortayolda* durur" (1939, 17). Temel kişilik yapısının şekillendirilmesine aracılık eden ve bireysel kişilik içindeki "odaklara" sahip olan birincil kurumlar, Kardiner tarafından kabul edilmiştir. Ancak Kardiner, bu birincil kurumların açıklamasını yapmak için bir tanım ya da yorum önermemiştir ve onun kuramı da Róheim'in ontogenetik analizine benzer şekilde "zemin"i olmayan bir kuramdır. Bizzat Kardiner'in kendisi bu kurumların aldığı şekli sadece tarihin aydınlatabileceğini kabul eder ve onlar için herhangi bir tatmin edici kuramın mevcut olmadığını da bilir (1939, 471). Ancak temel kişilik tarafından tasarlanmış ve yapılandırılmış "yansıtmalar" olarak görülen ikincil kurumlar –din, folklor, mitoloji, sanat– için bir açıklama sunmayı dener. Böylece kültür ikiye ayrılır: Temel kişiliği ya da yapıyı belirleyen birincil kurumlar ve "yansıtmalı" bir sistem olarak bu kişiliğin dışavurumu olan ikincil kurumlar. LeVine (1973, 55-58) bunu "kişilik arabuluculuğu" görüşü olarak adlandırırken, Harris din ve ideolojik uygulamaları belirli bir çerçeveye oturtma girişimi için umut vaat ettiğini saptayarak Kardiner'i onaylar. Kardiner ise eleştirisini psikodinamik kuramla tarihsel belirlenimciliği birleştirmek adına yaptığı bir müdafaayla sonlandırır (1969, 442). Bu, Harris'in adını bile anmadığı Fromm'un ve erken dönem Reich'ın planladığı bir projedir.

Kardiner "tarih kavramını psikolojik bir temele" (1945, 415) bağlamaya çalışırken ve insan kişiliğini bu iki kurum arasında "arabulucu" değişken olarak görürken, analizini iki uç noktada yürütmeye çalışmıştır. Diğer taraftan Malinowski, Kroeber ve Bedenict'in işlevselciliğinin eleştirisini yapmış ve White'ın etkileşim halindeki kültürel olaylar kavramını –"insan ırkını hesaba katmadığı için"– saçma bir fikir olarak görmüştür.[7] Diğer taraftan Róheim'ın toplumsal olayları açıklamak için Freud'un libido kuramını kullanmaya yönelik hırslı girişimini, bu stratejinin karışıklığa ve yanlış yorumlamalara zemin hazırlayacağı gerekçesiyle aynı şekilde eleştirmiştir. Yeni Freudyen analizlerin hiçbir yere varmayacağını düşünmüş ve Fromm'un kuramsal fikirlerini Martin Buber ve Zen Budizminin basit bir karışımı olarak görmüştür (Kardiner ve Preble, 1961, 213).

1950'li yıllara gelindiğinde antropolojik "kültür ve kişilik" akımı dahilindeki kuramsal hareket, pek çok yönden maruz kaldığı ağır saldırılar dolayısıyla krizden ancak çıkabilmişti (Bock, 1980, 141). Her ne kadar Devereux "güncel antropolojinin aşırı entelektüel ikliminin" (1978, 394) acilen kültür ve kişilik yaklaşımının yeniden canlandırılmasına ihtiyaç duyduğunu ileri sürse de, hakkını verecek olursak bu durum, antropolojinin gelişimi açısından özel bir aşama olarak görülebilirdi. Abram Kardiner her ne kadar antropolojik gelenek içinde konumlanmış olsa da analiz tarzı, Marksizme psikolojik bir boyut katmaya çalışan Reich ve Fromm'unkilerle yakın benzerlikler taşıdığı için onun çalışmalarını da ayrıntılarıyla ele almış bulunuyoruz.

Wilhelm Reich

Robinson tarafından "20. yüzyılın en değişken tahayyüllerinden biri" (1970, 19) ve Wilson tarafından da "tutarsız ve paranoyak dahi" (1981, 6) olarak tanımlanan Reich, 1960'lı yılların sonuna doğru

7. Bu noktaya kadar Kroeber ve Benedict, "işlevselci" olarak tanımlanabilir ama önemli olan nokta, Kardiner'in Benedict'e ait "bütünleşmiş toplam" ve Kroeber'e ait "üst organik" kavramıyla Malinowski'nin işlevselciliği arasında derin bir yakınlık görmesidir; ayrıca "etin," "kemiğin" ve "bireyin" dünyasını dışladıkları için üçünü de eleştirir.

birden yeniden keşfedildi. Sonrasında "cinsel siyaset" (bu kavramı kendisi türetmişti) üzerine yazıları başka dillere çevrilmeye ve yayımlanmaya başlandı. Macuse ve Laing gibi Reich da karşı kültür hareketinin entelektüel duayenlerinden ve feminist yazarlar üzerinde de nüfuz sahibi bir figür (bkz. Mitchell, 1975, 137-226) haline geldi.[8]

Freud'la tanıştığı Viyana'ya 1920'de yerleşti ve Viyana Psikanaliz Topluluğu'nun bir üyesi oldu. Hem parlak bir terapist olarak hem de psikanaliz dergilerinde yayımlanan cinsellik ve terapi teknikleri üzerine makaleleriyle hızla ün saldı. Reich kitlesel işsizlik, yoksulluk, cinsellik üzerindeki toplumsal baskı ve siyasi protestoların bastırılmasının yanı sıra dönemin toplumsal ve siyasi gerçekliklerine dair farkındalığı nedeniyle siyasetle ilgilenmeye başladı. Cinsel tavsiye ve ücretsiz psikanaliz seanslarının alınabileceği, cinsellik odaklı çalışmalar yapan klinikler kurdu. Avusturya Komünist Partisi'ne katıldı, yazıları ve çalışmalarıyla "cinsel devrim"i güçlendirmeye çalıştı. Sosyalist harekette cinsel devrimlerin siyasi önemini vurgularken ve psikolojik sorunları teşhis ederken psikanalizi "siyasileştirme" çabası içine de girdi. 1929 yılında Rusya'yı ziyaret etti. Marx ve Engels'in yazılarıyla karşılaşmasının yanı sıra, sıkı dostu olan ve çalışmalarını destekleyen Malinowski'nin eserleri başta olmak üzere, antropoloji literatürünü de gözden geçirdi. 1927 ila 1933'teki çalışmalarının meyvesi olan beş önemli yayının yanı sıra *Psikanaliz ve Diyalektik Materyalizm* (1929) isimli ufuk açıcı kitabını yayımladı. Sözkonusu çalışmalar Marx ve Freud'un öngörülerini anlamlı bir sentez içinde bir araya getirmek için yaratıcı ve sağlam bir çabayı temsil etmekteydi. Reich'ın yazıları, ABD'ye yerleştikten sonraki yıllarda, özel bir enerji türü olan orgonun yaşamın en eski kaynağı olduğuna inanması açısından daha panteist bir tona bürünmüştü. Bergson'un *élan vital* (yaşam atılımı) fikrine benzerlik gösterse de orgonun farkı gözle görülebilir ve ölçülebilir olmasıdır. Son dönem yazıları "tutucu ve tuhaf" (Mitchell, 1975,

8. Wilson ve Rycroft gibi, Reich'ın biyografisini yazanlar, onun şahsına veya fikirlerine pek de yakınlık göstermemişlerdir; farklı bir yorum için bkz. Sharaf (1983).

152) olarak tanımlanmıştır. Reich yaşamı boyunca materyalizmin ve mistisizmin iki aşırı ucu arasında gidip gelen romantik bir natüralistti.

Cinsellik hakkındaki ilk yazılarında Freud, nevrozun içgüdüsel taleplerin aksine resmi taleplerin çatışmasının bir sonucu olduğunu ortaya koymuş ve bu gibi çatışmaların cinselliğin doğasına ait olduğuna işaret etmiştir. Reich nevrozu anlamada cinselliğin önemine yapılan bu vurguyu yürekten benimsemiş; fakat Freud'un libido kuramında üç hayati değişiklik yapmıştır. İlki, sadece *jenital* seksin çok önemli olduğuna vurgu yaparak cinselliğin tanımını daraltmıştır. İkincisi, psikonevrozu eyleme dökerek ve kendi kuramının merkezi olmaktan çıkararak Freud'un izlediği yolu ve vurgusunu tersine çevirmiştir. Son olarak, sırf nevrozu değil tüm ruhsal rahatsızlıkları cinsel bozukluk olarak yorumlamıştır. Dahası bu tür bir bozukluğu "cinsel enerjinin boşalamaması"na bağlamıştır. Buna bağlı olarak ruh sağlığı, Reich'ın orgazm potansiyeli adını verdiği doğrudan bir sonuç olarak görülmüştür: "Engelleme olmaksızın biyolojik enerjinin akışına teslim olmak için gerekli kapasite, yani bütünüyle bastırılmış cinsel uyarılmanın tamamen boşaltılması için gerekli kapasite." Dolayısıyla akıl hastalığı sevgi için gerekli doğal kapasiteyle ilgili sıkıntının bir sonucudur ve "yaşamdaki mutluluğun özü, cinsel mutluluktur" (1942, 114). Bu yüzdendir ki, Reich'ın cinsel doğanın içgüdüsel mücadelesi açısından Freud'un bilinçdışı kavramını geniş anlamda yorumlamış olması ve etkilerini tamamıyla olumlu görmesi şaşırtıcı değildir. Bu öncüller ışığında Reich neredeyse Freud'un antitezi olan bir kuram sunma noktasına gelmiştir.[9]

Faşizmin Kitle Psikolojisi (1933) başlıklı kitabında Reich, sadece faşizmi anlamakla yetinmez, ayrıca daha genel bir soru geliştirme

9. Özellikle Freud ve Jung'la karşılaştırılınca, "bilinçdışı" kavramı Reich'ın kuramsallaştırmasında o kadar da büyük bir rol oynamaz. Jung'un "kolektif bilinçdışı" kavramı olumlu fakat mistik tınılar taşıyan bir fikirdir; diğer taraftan Frued'un biyoloji temelli bilinçdışı kavramıysa olumsuz bir bakış açısıyla yorumlanır. Her ikisine de karşıt olan Reich, "bilindışı" fikrini, jenital aşk yoluyla serbestçe boşalmasına izin verildiği takdirde, etkileri tamamen olumlu olacak cinsel bir güç olarak görür. Reich'ın biyolojizminin sınırlamaları ve hidrolik cinsellik kuramı pek çok feminist yazar tarafından vurgulanmıştır.

kaygısındadır: Hangi sosyoekonomik işlev cinsel bastırılmaya hizmet eder? Yanıtı, Freud'un da iddia ettiği gibi, cinselliğin bastırılması genel olarak "kültür"ün yaratılması için değil, daha çok "belirli bir kültür, yani bütün biçimleriyle ataerkil otoriter olarak adlandırılan kültür için kitlesel-psikolojik temeli biçimlendirir" (1930, 10). Reich faşizmin esrarengiz bir safsata şeklinde ele alınmaması gerektiğine inanıyordu. Hitler'in Almanya'daki işçi çoğunluğunu elinde tutması ne onun aldatıcı güçleriyle ve fabrikalardaki makineleşmeyle ne de liberal politikacıların büyük hatalarıyla açıklanabilirdi. Sosyalist kuramın faşizmi kucaklayan işçi sınıfının geniş unsurlarını anlamada oldukça yetersiz kalacağını düşünmüştü. Marksizm açıkça "kitlelerin karakter yapısını ve mistisizmin toplumsal etkilerini hesaba katmakta başarısız olduğundan" (1933, 39) kabahatliydi. Bu nedenle Reich, kuramsal destek için Marx'ın ideoloji kavramına ve Freud'un kuramına –ya da daha doğrusu bu konudaki kendi yorumuna– başvurdu.

Temel iddiası –"devlet teşkilatının belkemiği" olan (1933, 59)– sözkonusu ideolojinin fiziksel bir kuvvete ve bireylerin ruhsal yapıları içinde bir yere sahip olduğuydu. Reich'ın özgün bir ekonomik sistemin ürünü olarak gördüğü ailenin temel bir siyasi işlevi vardı: Aile, cinsel baskılama vasıtasıyla otoriter ideolojilerin "fabrikası" haline gelmişti. Özellikle de alt orta sınıf bir Alman ailesi, ekonomik olanaklar nedeniyle milliyetçiliğe ve otoriter ideolojiye bilhassa açıktır (1933, 75). Malinowski'yi takip eden Reich, Oedipus kompleksinin evrensel olmadığını ama bu tür bir otoriter kültüre özgü olduğunu savunmaya başlamıştır. Din ve mistisizmi, otoriteye yönelik itaatin desteklenmesi, sağlıklı ve müspet bir cinselliğin inkâr ya da ikame edilmesi olarak görmüştür. Kısacası, belli başlı ekonomik koşulların ürünü olan ataerkil aile içinde cinselliğin bastırılması salt nevrozla sonuçlanmaz, aynı zamanda "insanları bağımsızlık, irade gücü ve eleştirel yetilerinden de yoksun bırakır" (1930, 78). Bu tür bir karakter yapısı sırasıyla mevcut siyasi ve ekonomik yapıyı, bir bütün olarak da otoriter ataerkil toplum düzenini destekler. Kardiner'de aile ve karakter yapısı, ekonomik yapılar ve ideolojik

üstyapılar arasındaki bir arabulucu –bu durumda faşizm– olarak görülmekteydi.

Pek çok yazar, Reich'ın "ekonomik gerçekliklerin dine, ahlak kurallarına ve siyasete nasıl çevrildiğini anlamak için" (Robinson 1970, 43) aile yapısına bakılması gerektiğini öne süren yaratıcı ve düşündürücü içgörülerini takdir etmiştir. Mitchell da Reich'ın ataerkil aile eleştirisinin "kalıcı bir değere" (1975, 179) sahip olduğunu ileri sürmüştür. Bu konu daha sonra Laing ve arkadaşları tarafından da ele alınmıştır. Ancak Reich gerçekten de faşizmin neden özellikle belirli bir zamanda ve mekânda yükseldiğini asla açıklamamıştır. Reich'ın analizine değer biçmek, insan tarihinin inanılmaz geniş ama basit bir kavramına dayandığı için kesinlikle zordur. Morgan ve Engels'in aile kuramının sonuçlarını takip eden ve Malinowski'nin Trobriand Adası sakinleri hakkındaki etnografik tanımlarında bulunan bakış açılarından yararlanan Reich, özgün bir anaerkil düzen önermiştir. Bu tür bir toplumda orgazm potansiyeli mevcuttur ve çocuklarla ergenlerin jenital aşkı üzerinde bir baskılama ve sonuç olarak nevroz ya da cinsel "sapkınlıklar" da yoktur (1932, 31-58). Bu ilkel bir iş-demokrasisidir. Mitchell, Reich tarafından Malinowski'nin etnografisi hakkında yapılan analizde birçok kafa karışıklığının ve çelişkinin bulunduğunu iddia eder (1975, 177), oysa Reich bu toplumda aile örgütlenmesinin ve *her iki* kültürün de bulunabileceğini ve Trobriandlılarda bulunan evlilik takasının toplumsal dönüşüm bakımından ataerkil sisteme geçişte merkezi bir ekonomik mekanizma olduğunu savunur (1932, 106). Reich için insanlık tarihindeki büyük dönüm noktası feodalizmden kapitalizme geçiş değil, budur. Varsayılan anaerkil toplumun çöküşünden beri, insanlık tarihinin tortusu –son altı bin yıldır– otoriter ataerkil düzenle nitelenmiştir. "Faşizm"in bu geniş çerçeveye nasıl yerleştiğiyse hiçbir zaman açıkça belirtilmemiştir.[10]

10. Bu paragraflarda sadece Reich'ın araştırma stratejisiyle ilgileniyorum, faşizm analizinin geçerliliğini değerlendirmekle değil. Bunun için bkz. Kitchen (1976, 13-14), Poster (1978, 46-52), Laclau (1979, 84-85).

Reich'ın tarihsel açıklaması, birçok yönden Ovidius'un ve Chuang Tzu'nun devlet sistemlerinin yükselişinden önceki altın çağ betimlemeleriyle aynı konuma sahiptir. Bu konum bir nebze de olsa kültürel görecilik ricasında bulunur.

Reich faşizm analizinde Marksizm ile psikanalizi bir araya getirme ihtiyacı görmüştür. Bir yandan Marksistlere psikolojik etkenleri araştırmanın gerekli olduğunu vurgularken kendisi de bilhassa psikanalizi siyasileştirmek istemiştir. Her ikisi için de otoriter (kapitalist) kültürü ve ideolojiyi anlamak, aileyi ve cinsel bastırmayı gündeme getirmek anlamına gelir. *Dialectical Materialism and Psychoanalysis* adlı eserinde bu iki yaklaşımın birbirini dışlamadığını savunmuştur. Bazı çağdaş Marksistler, Reich'ın ideolojinin işlevi hakkındaki analizini kabul etseler de bu konuda hâlâ ikna olmamışlardır (Brown, 1974, 80-95). Reich psikanalizin çürümüş burjuva kültürünün idealist bir ürününden ibaret olmadığını ileri sürer. Libido kuramını terk eden Rank, Adler ve Jung gibi ben psikologları tarafından "sulandırılmadıkça" Marksizm gibi materyalist kökenleri ve diyalektik bir yöntemi olan psikanalizin, radikal bir psikolojinin özü olduğu konusunda ısrar eder. Dahası "Marx'ta psikolojik etkinliğin materyalist gerçekliğinin reddedildiğine dair bir şüphe de olmadığından" (1929, 19), Freud'un irrasyonellik yorumuyla Marx'ın ideoloji kavramının birçok ortak noktası olduğunu söyler. Bu ise Marx'ı mekanik bir materyalist olarak yorumlamaktan kaynaklanan bir yanlış anlamadır ve Reich bunu desteklemek için Marx'ın Feuerbach üzerine tezlerinden birtakım cümleleri çıkarıp alır. Buna karşın Marksizm ve psikanalizin bir "sentezi"ni sunmaz, ilki toplumsal, ikincisi psikolojik olayları işler. Fakat "ikisi birbirine yardımcı bilimler olarak karşılıklı bir hareket de sergileyebilirler" (1929, 15).

> Ekonomi insanın üretken ve duygusal yapısı olmaksızın tasavvur edilemez. Buna bağlı olarak insanın duygusu, düşüncesi ve eylemi de ekonomik temel olmadan düşünülemez. Tek taraflı

> olarak birini ya da ötekini ihmal etmek *ekonomizme* ("tarihi yapan sadece teknik gelişmelerdir") olduğu kadar *psikolojizme* de neden olur ("tarihi yapan sadece insanın ruhsal güçleridir") (1930, xxvii).

Reich'ın basitçe iki yaklaşımın bir "alaşım"ını yaptığını ya da her ikisini de "aile sosyolojisi"ne indirgediğini (1975, 215) söyleyen Mitchell ve diğerlerinin savı doğru olsa da, burada mevzubahis olan şey açık uçlu bir sorudur. Ancak Róheim'a yönelik eleştirilerinin de açıkça gösterdiği gibi Reich, her türlü psikolojik indirgemeciliğe karşıdır. Aynı şekilde ekonomik yapılar, insan bilinci ve ideoloji arasında da basit ve doğrudan bir ilişki gören alelade bir Marksizm'e de karşı çıkar. Bir bakıma psikanalitik değişkenler ve aileye yönelik bakış açısı, ekonomik altyapılarla kültürel biçimler arasında aracılık yapar.

Erich Fromm

Erich Fromm bireyle toplum arasında bir karşıtlık olduğunu inkâr etmek bakımından Reich'la oldukça benzer görüşler ifade etmiştir. İnsan yaşamına yönelik psikolojik ve sosyolojik yaklaşımların uygun olmadığına inanmıştır.

> Psikoloji sadece bireyle ilgilenirken sosyolojinin salt "toplum"la uğraştığı fikri hatalıdır. Çünkü psikoloji her zaman toplumsallaşmış bireye değinirken sosyoloji de her zaman hesaba katılması gereken bir ruhsal yapıya ve mekanizmaya sahip birey gruplarına değinir (1970, 155-156).

Fromm iki uç noktadan kaçınmış ve bunlara karşı koymuştur: İlki davranışsal psikologların ve "sosyolojiden psikolojik sorunları kesinlikle çıkarmayı isteyen" ve bu yüzden "toplumsal süreçte dinamik unsurlardan biri olan insan etkeninin rolünü inkâr eden" (1942, 11) Durkheim gibi sosyologların yaklaşımıydı. İnsan, diyordu Fromm,

"kültürün üzerine dilediği metni yazabileceği boş bir kâğıt parçası değildir" (1949, 23). Bu nedenle de herhangi bir kültürel göreciliğe karşıydı, ancak aynı şekilde insan doğasının "içkin" olduğu ve insan biyolojisinden gelen "ezeli güçlerin kök salmasına" dayandığı fikrine de karşıydı. "Sabit bir insan doğası" yoktur. Diyelim ki kendini koruma içgüdüsü altında sınıflandırılan açlık, susuzluk ve uyku ihtiyacı gibi psikolojik zorunluluklar vardır; bütün bunlara rağmen özü itibarıyla içkin bir insan doğası yoktur. "İnsan doğası ne biyolojik olarak sabit ve doğuştan dürtüler toplamıdır ne de kendisini pürüzsüzce uyum sağladığı kültürel örüntülerin ruhsuz bir gölgesidir: İnsan, insan evriminin bir ürünüdür." İnsan doğası, bu nedenle tarihin bir ürünüdür. "Fakat insan salt tarihin bir ürünü olmadığı gibi, tarih de insanın bir ürünü değildir sadece" (1942, 10-17).[11]

Dolayısıyla Marx'ı yorumlayan Fromm, ne değişmez bir özü işaret eden ve evrensellik önerisinde bulunan "tarihsel olmayanı" ne de yalnızca toplumsal koşulların bir yansıması olan insan kişiliğine işaret eden göreli olmayan bir kuramsal reçete sunmaya çalışmıştır (1962, 29). "İnsan doğası" ya da "insanın özü" fikrinin kötü namının ve sadece psikologlar ve Benedict gibi antropologlar değil aynı zamanda Marksistler tarafından da sorgulandığının farkında olan Fromm, çağdaş düşüncenin radikal hümanist geleneği destekleyen "insanlık deneyiminin kaybettiğini" sezmiştir. Bu eleştiriler insan ırkının birliğini inkâr etmek anlamına gelmez, fakat "insanlığa ilişkin bu kavrama neredeyse hiçbir içerik ve töz bırakmamışlardır" diye eklemiştir (1962, 28).

Fromm bütün yazılarında hem kendi etik ve politik yargılarının temelini hem de toplumsal kuramının temeli olarak açık ve ayrıntı-

11. Fromm'la birlikte evrim ve tarih eşit düzeyde anlamlandırılabilir hale gelmiştir. Onun tarihe yaklaşımı teleolojiktir ve efsanevi bir özelliğe sahiptir. Tarihsel açıdan feodalizmin yıkılmasıyla ortaya çıkan insan öznesi ahlaki bir seçenekle yüzleşmiştir: İnsanlık ya otoriter bir kültürü benimsemeye devam edecek ya da doğayla ve aşk duygusuna sahip diğer insanlarla bir araya gelecek ve karşılıklı üretkenliğe geçecektir. Muhtemelen bu, Althusser'in eleştirisinin amaçladığı türden bir hümanizmdir.

landırılmış bir şekilde "insan doğası" kavramını savunmuştur. Ağırlıklı olarak Marx'ın yabancılaşma üzerine ilk yazılarına dayanarak, onun hümanist yorumunu takip etmiştir (1970, 68-74). Fakat yine de Marx'ın "praksis" kavramının yanı sıra Freud'un biyolojizmine de belli belirsiz bir şekilde bağlıymış gibi görünen insan "özü"nü tasvir etme noktasına varmış gibi görünür. Yaklaşımı ne Marksist ne de Freudyendir; radikal hümanizmin bir türüdür. *Özgürlük Korkusu* (1942) adlı kitabında faşizmin salt ekonomik ya da salt psikolojik yorumlarının her ikisinin de savunulmaz olduğunu iddia eder. İhtiyaç duyulan ikisinin harmanlanmasıdır.

> Nazizm psikolojik bir sorundur fakat psikolojik etkenlerin kendilerinin sosyoekonomik etkenler tarafından şekillendirildiğini anlamak gerekir; Nazizm iktisadi ve siyasi bir sorundur ancak tüm insanlar üzerinde elde ettiği nüfuz, psikolojik zeminde anlaşılmalıdır (1942, 80).

Bu alıntıya göre, sözkonusu sorunun iki yönünü psikoloji bağlamındaki karakter yapısı ve ideoloji oluşturur. Fromm'un kuramsal çerçevesi bu nedenle, ekonomik, psikolojik ve ideolojik düzeylerdeki üç değişkeni işaret eder.

> Genel olarak ideolojilerin ve kültürün toplumsal karakterde kök saldığını varsayarız; bu toplumsal karakterin kendisi, verili toplumun varlık biçimi tarafından şekillenir ve dolayısıyla baskın karakter özellikleri toplumsal süreci şekillendiren üretken güçler haline gelir (1942, 252).

Başka bir ifadeyle, psikanaliz ideolojik üstyapılarla sosyoekonomik temel arasında kayıp olan bağlantıyı saptar (Jay, 1973, 92). Böyle bir düzenleme, "kişiliği" aracı bir değişken olarak görmek bakımından Reich ve Kardiner'in bakış açısına oldukça yakındır.

R. D. Laing

II. Dünya Savaşı'nın bitmesiyle psikolojideki "davranış bilimciye ait boşluğun" sonuna gelinmişti. Sadece bilişsel ve bilinç açısından değil, aynı zamanda benlik ve insan öznesi açısından da yenilenmiş ilginin sonucu olarak kapsamlı bir düşünce akımı ortaya çıkmıştı. Psikolojideki bu yeni vurgu, akademideki psikanalistlerin ("ben" psikolojisine dönüşen psikanaliz üzerinden) sürece katılımının yanı sıra, aslen varoluşçuluğun yükselişinden kaynaklanıyordu.

Stirner, Nietzsche ve Kierkegaard, alandaki yazıların öncüleri olsalar da, varoluşçuluk asıl 2. Dünya Savaşı'ndan sonra öne çıkmaya başladı. Bu akım 1930'lu yıllarda ortaya çıkan nedeni anlaşılamaz korkunun ve böylece geçip giden yılların üzerine düşünenlerin entelektüel kırgınlığının bir ifadesiydi. Faşizmin ve totaliter devletlerin yükselişi, sömürge halklarının kıyımı, toplama kampları ve altı milyon Yahudi'nin imhası, Hiroşima ve Nagasaki; çağdaş tarihin çatısını oluşturan tüm bu olayların yanı sıra iki dünya savaşı bazı çevrelerde aşırı karamsar havanın yükselmesine neden oldu (Novack, 1966, 3-17). Jaspers, Husserl ve Heidegger'in (anlama odaklanmayı vurgulayan antropolojik kavramlarda ve *verstehende* ya da yorumlayıcı sosyolojiye dönüşen) fenomenolojik felsefeden esinlenen varoluşçuluk, toplumsal anlamanın özel bir sembolünü dile getirdi. Özden ziyade varoluşa vurgu yapılıyor ve varoluş esasen trajik, parçalarına ayrılmış, anlamsız ve irrasyonel olarak tasvir ediliyordu. Fakat sözkonusu geleneği aktaran içebakış ve yabancılaşma hissinin yanı sıra, bireye ve betimsel psikolojiye yönelik vurgular da yapılıyordu. İnsan yaşamının belirlenmiş olduğunu ifade eden tüm düşünce biçimlerine karşı bir düşmanlık ortaya çıktı.[12] Hem psikanalitik hem de sosyolojik (Marksizm dahil olmak üzere) yaklaşımları savunan düşünürler öznellik/nesnellik ikiliğinin üstesinden gelmeye

12. Schaff (1963) bizzat kişinin varoluşunu tanımlayarak yaratıcı bir yorum yapmış, varoluşçuluğun doğasında bulunan "umutsuzluk felsefesiyle" bu felsefenin insan bireyine yaptığı vurgu arasındaki çelişkiyi araştırmıştır.

çalışmış olsalar da, en çok eleştiriye maruz kalanlar yine onlardı. Bununla beraber, "öznellik" üzerindeki vurgu ve (fenomenologlar tarafından sevilen) dünyadaki varoluşu ifade etmek için ontolojik açıdan azade olan birey kavramı, toplumsal düşünceye hümanist bir boyut kattı. Jean Paul Sartre'ın ilk yazıları bu geleneğin odak noktasını oluşturur ve pek çok düşünsel alanda yeni yönelimler için uyarıcı bir unsur sağlar. Bu hümanist eğilim Fromm'un yazılarında ve Hegelci Marksistlerde göze çarpar ve psikolojide hümanist psikoloji olarak bilinen akıma neden olan belirleyici bir etkiye sahiptir. Rollo May, Carl Rogers ve Abraham Maslow'un çalışmaları bu açıdan özellikle önemlidir.

R. D. Laing'in *Bölünmüş Benlik* adlı eseri bu değişen vurguyu psikoloji içinde örneklendirir. Varoluşçu-fenomenolojik bir bakış açısı kullanarak "kişilerin bilimi" için zemin oluşturmaya çalışır. Bu amaçla, açıkça Sartre'ın çalışmasından ve dolaylı olarak H.S. Sullivan'ın yazılarından ve "kişilerarası psikiyatri kuramı"ndan yararlanır. Laing hümanist psikolojiyi savunur. Bu ise kişiyi bir kişi olarak ele almayı ve "psikoloji deneyimlerin *logos*'udur" kabulünü içine alır. Ancak ortada baştan sona temel bir belirsizlik vardır: Bir yanda, insan olarak kişi üzerine odaklanan bir vurgu, "kişiyle başlayan ve biten" bir kuram; öte yanda, kişilerarası ilişkilere yapılan bir vurgu sözkonusudur. Bu nedenle Laing için temel kavram olan "benlik" hem verili bir varlıktır hem de toplumsal etkileşimin bir ürünüdür.

> Kişiyi çiftyönlü bir açıdan tanımlamak istiyorum: Nesnel evrenin yöneliminin bir merkezi olarak deneyim yönünden ve edimlerin kökeni olan davranış yönünden (1967, 20).

İnsanlık durumunu tam olarak anlamak için bu çelişkiden başka bir çıkar yol düşünemiyorum. Pek çok yazar, Laing'in çalışmasındaki gizli "bireycilik metafiziği"ne dikkat çekti ve bunu eleştirdi. Örneğin Hirst ve Woolley, Laing'in "benliği" yönlendirici bir varlık, eylemin

içsel kökeni ve deneyimin dayanak noktası olarak görmesinin bir hata olduğunu savunur. Bu konuda "davranışın 'arkasında' bilinçli bir odak yoktur ve onun gerçek kökeni toplumsal kişilikten bağımsızdır" (1982, 205) diye yazmışlardır. Ayrıca Mitchell (1975, 256) da Laing'in tüm iletişim biçimlerinden önce mevcut, farklı türde bir varlık olan "gerçek benlik" varsayımını eleştirir. Bence bu varsayım sadece deneysel bilgiyle deneyciliği birleştirerek yanıltıcı olmakla kalmaz, "insan" öznesini bireyselciliğe indirger ve aynı şekilde faydasız bir yol izler.

> Eğer gerçekleştirilmesi gereken içkin birey mevcut değilse, mevcut toplumsal örgütlenmenin prangaları atılır atılmaz, insanın kapasiteleri ve refahı, hangi toplumsal örgütlenme biçimlerinin var olması ya da geliştirilmesi gerektiğine dair bir mesele haline gelecektir (Hirst ve Woolley, 1982, 205).

Kültürel ve ahlaki göreciliğin içine düşmekten kaçınmak ve çağdaş kurumlara dair eleştirel bir değerlendirmeye bir nebze avantaj sağlamak için hümanist bir bakış açısı hem gereklidir hem de kaçınılmazdır.

Laing asosyal bir birey kavrayışına sahip, en basit anlamıyla "romantik bir bireyci" değildi, yine de toplumsal kuramı, Fromm gibi, sonunda dini mistisizme kapılmış, ahlaki aforizmalarla yozlaşmıştı. Fakat mevcut maksadım açısından diğer pek çok hümanist psikolog (ve Erving Goffman gibi sosyologlar) gibi Laing'i de özel kılan şey, insan öznesinin toplumsal bir ürün olduğu fikrini kaybetmeden "benliği" toplumsal analizin merkezine koymaya çalışmış olmasıdır.

1960'lı yıllara kadar insan öznesi, beşeri bilimlerin içinde sağlam bir zemine yeniden yerleştirildi ve "birey", "kişilik" ya da benlik pek çok disiplinde önemli kuramsal rollerle uyumlu hale geldi. Kardiner ve Fromm'un Neo-Freudyen analizleri, Barth ve Leach'in etkileşim temelli analizleri, Wilhem Reich'ın radikal yazıları ve Laing, Bettelheim, Erikson ve Goffman gibi yazarların hümanist yorumları insan

öznelliği üzerine vurguları bakımından benzer bakış açılarını ifade eder. Bu türden bir hümanizmin aşırılıklarına karşı bir tepki de kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Bu tepkinin iki önemli figürü, "öznelliği" ve Marx'ın mirası olan Hegelci geleneğin tarihsel boyutunu terk eden Lévi-Strauss ile Althusser'dir. Bu yüzden şimdi bu makalenin başlangıcında açtığımız konuya geri dönebiliriz: Analizin psikolojik zeminine işaret eden özne, zihin, benlik ve psişe gibi kavramları beşeri bilimlerin kuramsal söylemi içerisine yerleştirmek mümkün müdür? Bu soruya cevap vermek için, toplumsal analizden insan öznesini tamamıyla çıkartan yapısalcıların bilimsel yaklaşımı kadar aşırı hümanist yaklaşımdan da –"öznelci" ya da "bireyselci" olarak ifade edilse de edilmese de– uzak durulmalıdır. Marx beşeri bilim savunmasında her iki uçtan da kaçman bir yaklaşım önermiştir.

Hobbes gibi ilk burjuva toplum kuramcıları ve Feuerbach gibi deneyciler, aşırı "hümanist" bir yaklaşım ortaya koymuşlar, insan türünün "özü" olarak çeşitli doğal nitelikler varsaymışlardı. Bu yaklaşım aslında sosyolojik olmayan ve daha sonra Durkheim'ın kendi ardıllarına miras bıraktığı, birey ve toplum arasındaki bölünmeyi işaret etmekteydi.[13] Marx'ın, ilk burjuva felsefelerini eleştirmesinin sebebi bu felsefelerin idealizminden değil –aslında Hobbes, Bacon ve Feuerbach'm maddeciliğini onaylamıştı– tarihsel koşullara ve inançlara özgü olanı evrenselleştirmelerinden ve insanlar için esas olanın Tanrı ya da biyoloji değil toplumsal nitelikler olduğunu göz ardı etmelerinden kaynaklanıyordu. Bu nedenle, *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels üretici güçleri "her neslin bir sonrakine aktardığı, bireylerin doğayla ve birbirleriyle kurdukları, tarihsel olarak yaratılmış bir ilişki" olarak tanımlamışlardı. Onlara göre, "Her bireyin ve neslin verili bir şey olarak varlığında bulduğu bu üretici güçlerin toplamı, sermaye kaynakları ve toplumsal ilişki

13. Kuşkusuz, Durkheim, Hobbes'un ve sonraki yöntembilimsel bireycilerin aksine, *sui generis* (nevi şahsına münhasır) bir gerçeklik olarak çok sayıda insani eserin bulunmadığını iddia ederek "toplum"a öncelik vermiştir. Bkz. Lukes (1973) ve Rose (1981, 14-18); her ikisi de Durkheim'ın düalizmine vurgu yapmıştır.

biçimleri filozofların 'töz' ya da 'insanın özü' olarak kabul ettiği gerçek temeldir" (1965, 50-51).

Feuerbach'ın duyumsal dünya "kavrayış"ını, "soyut" insan tarafından yapılan tarihdışı bir tasavvur olarak gören Marx ve Engels, "gerçek tarihsel insan" için doğal dünyanın –en basit "duyumsal kesinliğin" nesneleri olsa bile– asla "verili" olmadığını; tersine, kültür ve insan praksisi vasıtasıyla dolayımlandığını iddia edecek kadar ileri giderler. Marx ve Engels tefekkürcü materyalistlerin aksine "insan"ın özünün toplumsal bir varlık olduğunu kesin bir şekilde ortaya koyarlar. Bazı çağdaş Marksistler (örneğin Heather, 1976) bu görüşlerin akademik psikolojiyle –bireyselci ve davranışsalcı yanlılığıyla– işbirliği içinde olması gerektiğini vurgulasalar da aslında tam olarak Marksist değillerdir. Son bir yüzyıl ya da daha uzun zamandan beri toplumsal ve bilimsel gelenek, insan türünü "tür-varlık" olarak nitelendirenin, onun toplumsal bilinci olduğunu söyleyen bu bakış açısını çeşitli şekillerde dile getirir. Bu toplumsal bilinç, insan türünün doğa algısını bağdaştıran uyarlanabilir bir mekanizmadır.[14]

Marx ve Engels'i özel kılan sadece kültür üzerine yaptıkları vurgu değil, "doğa" ve "tarih"i ayrık ve karşıt olarak görmeyi de reddetmeleridir. Onlar için insanlar her zaman "tarihsel bir doğa"ya ve bir "doğa tarihi"ne (doğayla ilişkiye) sahip olmuştur (1965, 58). Bunun sonucu olarak Marx ve Engels için insana kendi karakterini veren şey, "pratik ve eleştirel etkinliği"dir (1968, 28-30). ("Uygulama"

14. Çözümlemişim gibi davranamayacağım karmaşık sorunlardır bunlar. Fakat Tim Ingold'un önerdiği gibi, tüm sosyal bilimsel gelenek, en azından son yüzyıldır, bilincin öznelleşmiş bir kültürel mantığı yansıtıp yansıtmadığı konusunda ihtilafa düşmüş; kültürün bilinçli bir şekilde insan pratiğini yönlendiren bir taşıyıcı mı yoksa basit bir araç mı olduğu konusunda da bölünmüştür. Bu nedenle, "etkileşimsel süreçten önce her bireyin içselleştirdiği nesnel kültür –'sembolik'– insanlığın 'özüdür'" ve insanlığın 'özü,' "toplumsal ilişkileri sarmalayan, bu ilişkiler içindeki kıvrımları açan yaratıcı bir hareket olarak bilinçtir" önermeleri arasında ayrım yapılabilir. Bana göre Durkheim, Boas ve Benedict gibi Alman idealizmi geleneğindeki yazarlar ve yapısalcı Marksistler birinci eğilimi izlerken, Marx ikinci eğilimi takip eder; bu açıdan Hegel'i sadece toplumsallığı "nesnel" ve doğal hayatla ilişki içerisinde açıklayan görüşleri bağlamında izleme eğilimindedir.

ve "pratik" kavramları *Feuerbach Üzerine Tezler*'deki on bir tezin neredeyse her birinde mevcuttur). Bookchin'in de ortaya koyduğu gibi "Marx insanlığın kimlik ve benlik keşfini doğayla girdiği üretici etkileşime dayandırmaya çalışmıştı" (1982, 32). Bu ise Marx'a göre "insanların" hem düşünen hem de eyleyen varlıklar olduğunu ve emek aracılığıyla kendi "yaşam koşullarını" yaratıcı bir şekilde ürettiklerini ima eder. Dolayısıyla maddi yaşamın üretilme biçimi, "genel olarak toplumsal, siyasi ve düşünsel yaşam süreçlerinin" belirleyeni olarak görülür. Ve meşhur cümlesinde, Marx şöyle der: "İnsanın varlığını belirleyen bilinci değil, tersine bilincini belirleyen toplumsal varlığıdır" (1968, 181). Bu nedenle praksis, Marksist kuramın ana kavramıdır. Marx, Feuerbach'ın radikal materyalizmi ve hümanizminin aksine insan öznesi kavramını kuramsal ve pratik nedenlere bağlamayı önerir. Marx'a göre insanla alakalı olmayan, soyut bir varlık olan "zihin" ya da "ben"den bahsetmek safi lakırdıdır (bkz. Lefebvre, 1968, 3-58; Worsley, 1982, 31). Bu yüzden, kendisini Marksist olarak tanımlayan Lévi-Strauss gibi çok sayıda kültürel antropoloğa kıyasla Piaget ve hatta Freud'un, Marx'ın düşüncelerine daha yakın olduklarına inanıyorum.

İlk burjuva kuramcılarının "özcülüğüne" tepki olarak ve Althusser'in Hegelci ve hümanist Marksistlere karşı tartışmalarını takiben, yapısalcı Marksistler insan "öznesinin" basit bir şekilde kültürün (ya da dilin) bir yaratımı olduğunu öne sürüyor gibi görünürler. Bu nedenle hem kültürel görecilik taraftarlarıyla (Alman idealist geleneğine yakın olanlar) hem de doğal dünyayı ve insan öznesinin yaratıcı emeğini önemsemeyen Durkheimcı sosyologlarla güçlerini birleştirmişlerdir. Her ne kadar Coward ve Ellis'in göstergebilim hakkındaki *Dil ve Maddecilik* başlıklı çalışması ve "özne kuramı" bu konu için önemli olsa da, doğal dünyadan neredeyse hiç bahsetmez; Vygotsky, Whorf, Piaget ve Schaff'ın buluşlarının hiçbirine referans vermez. Coward ve Ellis'in belirttiği gibi, "toplumsal sürecin" bir "merkezi, öznesi" ya da "motive edici gücü" yoksa (1977, 74) ve eğer "özne" kavramı burjuvazinin "ideolojik inşa"sından ibaretse,

kanımca toplumsal yaşamın nasıl oluştuğunu tasarlamak dahi güçleşir. Ve eğer "ahlakın" işlevinin "özne sınıflandırması"na dayandığı kabul edilirse, özne olmadan kültürü varsaymanın bir sorunsal olacağı açık ve nettir. Halbuki ilk burjuva kuramcıları –yöntembilimsel bireyciliğin varsayımına göre– insan öznesinin verili ve "doğal", toplumun ise yapay ve zorlama olduğunu kabul etmişlerdir. Biz şimdi bunun aksini düşünüyoruz: "Toplumsal sistem" (neredeyse "içkin" bir varlık olarak) verilidir ve "özne" toplumsallık dahilindeki inşa süreci üzerinden meydana gelir. Fakat insan öznesi ve kültür diyalektik olarak birbiriyle ilişkilidir ve birlikte var olurlar. Tabii ki biri çıkıp insan öznesini herhangi bir toplumsal bağlamdan soyutlayarak da kavramsallaştırabilir –Coward ve Ellis ve Heather'ın oluşturdukları kurama oldukça benzer bu– ve onu ikna edici bir şekilde eleştirebilir. Aynı şekilde biri çıkıp Durkheim'ın yaptığı gibi kültürü (ve dili) öznesiz soyut bir sistem gibi de işleyebilir. Buradaki tehlike, ikisinden birinin kültürel göreciliğin içine düşmesi ya da Lévi-Straus ve Althusser yapısalcılığının gerektirdiği gibi tarihsel olmayan bir insan "zihni"ni sorgusuz sualsiz kabul etmesidir. Bu nedenle Althusser, Durkheim ve Lévi-Strauss'un Neo-Kantçı düalizm prensibine dayalı paradigmayı takip etmekle suçlanmaları şaşırtıcı değildir (Rose, 1981, 1-39). Fakat bir insan öznesi olmaksızın (Marx tarafından tanımlandığı gibi) tarihin doğayla ilişkisi kaçınılmaz bir şekilde kesilmiş olur. Coward ve Ellis'in karşılık vermeye çalıştıkları bir bakış açısı da şudur: Özne ancak ve ancak organizma şeklinde ya da doğuştan nevi şahsına münhasır bir birey olarak kavramsallaştırılırsa toplumsal yapılar özneden önce gelir. Tabii ki ilk toplum sözleşmesi kuramcılarının "soyut birey" kavramı ile sosyolojik analizin insan "özne"sini eşitlemek –deneycilikle deneysel veriyi tek bir metinde birleştirmek gibi– oldukça yanıltıcı olacaktır.

"Bir dereceye kadar ekonomik sınıflandırmaların canlı temsilleri, özel sınıf ilişkilerinin ve sınıf çıkarlarının temsiliyetleridir" (1867, önsöz) cümlesi dışında Marx, insanoğlunu esasen toplumsal bir varlık olarak görüp üretici ilişkiler odaklı bir vurgu yaparken zo-

runlu olarak bireylerden bahsetmemiştir. Ve Marx'ın canalıcı analiz sınıflandırması "kültür" ya da "toplum" değil "üretim biçimi"dir. Marksist felsefenin önemli bir katmanı "sınıf psikolojisi"ni ve "kolektif" özneyi işaret eder (bkz. Bock, 1980, 186-188; Anderson, 1983, 44-45). Fakat Hegelci anlamda bir süreç olan dünyayı, ortaya çıkan toplumsal yaşamı ve insan öznesinin yaratımı olan kültürü anlamak bakımından Marx, esasen 19. yüzyıl düşüncesinin –idealizm ve maddecilik, kuram ve pratik, yorumbilgisel anlama ve analiz, tarih ve doğa, hümanizm ve bilim ve bugünkü bağlamda kültürel görecilik ve evrenselciliğin– bilindik çelişkilerini aşmaya çalışmıştır.

"Özne kuramı" üzerine şahsi düşüncelerim, Lucien Goldman'ınkileri takip eder. Marx gibi Goldman da çağdaş düşünceye –felsefe ve bilim, kuram ve praksis, yorum ve açıklama– nüfuz eden çok sayıdaki radikal ikilikleri desteklenemez oldukları için reddeder. Ve özne kavramı hakkında iki ana yaklaşıma karşı ikna edici bir tartışma yürütür. Bunlardan ilki, özneye özellikle de *cogito*'ya analitik öncelik verir. Descartes'tan doğan bu düşünce çizgisi, varoluşçular ve fenomenologlar kadar hümanist psikologlar ve yorumbilgisel sosyologlar tarafından da ifade edilmiştir. İkincisiyse çağdaş yapısalcılığın ayırt edici özelliği (Goldman bu noktada, Coward ve Ellis'in kuramlarını yakından takip ettikleri Althusser ve Lévi-Strauss'u özellikle zikreder) "öznenin yadsınması"na yol açar.[15] "Özne" inşa

15. Althusser ve Lévi-Strauss'un önemli çalışmalarını yok saymak istemiyorum. Althusser'in sosyalist hümanizm eleştirisi, fenomenolojik Marksistler tarafından sık sık dile getirilen, erken dönem Sartre'ın ve bilime karşı romantik-irrasyonel tavrın ima ettiği iradecilik için gerekli bir düzeltmeydi (bkz. Hirsh, 1981 ve Benton, 1984). Althusser basit bir şekilde diğer uca doğru gitti ve fail insanın toplumsal yapıların taşıyıcısı olduğunu ve Marx'ın iddia ettiği gibi kendi tarihlerini *yazmadıklarını* belirtti. Ayrıca Lévi-Strauss fenomenolojinin ve "öznellik illüzyonu"na sahip varoluşçuluğun (Sartre'ın işaret ettiği tartışmadaki gibi) sert bir eleştirmeni olsa da eleştirisinin yönünü, kendiliğinden bir fail insandansa kültürel anlamada önceliği olan Kartezyen insan bilinci kavramına çevirmişti. Hegel, Marx ve Freud gibi bir hümanizm karşıtından ziyade deneycilik karşıtıdır. Kesinlikle praksis ile (ekonomik altyapılarla) kültürel inançlar ve pratikler ("düşünülen" düzenler) arasına bir aracı olarak bilinçsiz zihnin faaliyetlerini yerleştirmek için "yaşanan" düzenlere öncelik veren ve bu yönüyle öne çıkan figür Lévi-Strauss'dan ziyade Kardiner gibidir. Ancak Kardiner'in temel kişilik yapısı kültürel açıdan özgünken Lévi-Strauss'un "zihni" tüm insanlarda ortaktır (pan-human).

edildiği için diğer bilimsel kavramlarla aynı konuma sahip olsa bile Goldman'ın savunusu "idrak edilebilir ve kavranabilir olanı araştırmak için önerdiğimiz olguları yorumlamanın" (1977, 92) gerekliliğini öngören bir anlayışı destekler. Goldman birey özneyle başlayan ve anlamaya odaklanan vurgular yapan ilk yaklaşımın esasen açıklayıcı olmadığını ve olaylar arasındaki ilişkiyi anlatmak için de yetersiz olduğunu savunur. İkinci yaklaşım ise, özneyi yadsıyarak oluş ya da yapının kökeni ya da işlevine dair bir açıklama için yetersizdir. "İlki yapıyı görmez; ikinci ise kökeni, oluşu ve işlevselliği yaratan özneyi" (1977, 106). Bu nedenle Goldman bilinci, davranış ve praksisle bütünleştirmenin ve yapıların hem anlamını hem de işlevselliğini araştırmanın gerekli olduğunu savunur. Bunu yapmak için "yaratıcı özne"yi "toplumsal yaşamın içine yerleştiren" diyalektik bir yaklaşım gereklidir.

> Bir fenomeni kavramak, onun yapısını tanımlamak ve anlamından soyutlamaktır. Bir fenomeni açıklamak, özneyle başlayan ve onunla gelişen işlevsellik temelindeki kökeni açıklamaktır. Üstelik kavramayla açımlama arasında radikal bir fark yoktur (1977, 106).[16]

Ancak insan öznesinin kuramsal açıdan yadsımasına karşın tartışmak asla "benliğin" ya da "zihnin" toplumsal açıdan inşa edildiğini

16. Milton Stinger (1978, 1980) tarafından yazılan dilbilimsel kuram hakkındaki son makaleler Goldman'ınkine oldukça benzer bir bakış açısı sunar. Saussure'ün gösterenle (ses-görüntü) gösterilenin (kavramın) iki öğeli ilişkisi şeklinde –bu nedenle bağımsız nesnelerden ve öznelerden vazgeçen– ve gösterge işlevi üzerinden tanımladığı göstergebilime karşı çıkan Singer, psikoloji ve kültürel antropoloji için daha iyi bir zemin sunan Peirce'ın göstergebilim kuramını önerir. Singer Kartezyen karşıtı olan; pragmatizmle fenomenolojik yaklaşımı harmanlayan; indirgenemez nesne, gösterge ve gösterge yorumu üçlüsüne dayanan kuramında, Peirce'ın bilimle ve ortak akılla tutarlı bir göstergebilimsel benlik kuramı üretmeye muktedir olduğunu savunur. Hem öznellikten hem de nesnellikten (Saussure'ün göstergebilimi) kaçınan Peirce, benliği göstergebilimsel sistemlerin hem öznesi hem de nesnesi olarak varsayar. Ancak bu tür bir Kartezyen karşıtı düalizmin "deneysel özneye sahip bir Kantçılık" (Singer'ın da önerdiği gibi) olup olmadığı tartışma konusudur; Kant'a göre nesnel dünya –"kendinde şey"– sadece hissedilebilir ama asla bilinemez.

inkâr etmek anlamına gelmez: Özneler olmaksızın toplumsal ilişkiler düşünülebilir olmadığı gibi özne olarak insan varlığı da toplumsal ilişkiler dışında düşünülemez. Fazlasıyla ihmal edilmiş ve çalışmaları son yıllarda tanınmaya başlayan bir araştırmacı olan A. Irving Hallowell bu konuları birtakım ilginç ve çarpıcı makalelerinde tartışır. Bununla birlikte öğrencileri –özellikle de Spiro, Bourguignon ve Wallace– vasıtasıyla Hallowell, antropolojide derin ve güçlü bir etkiye sahip olmuştur. Her ne kadar Mauss, Radin ve Lee gibi daha önceki bazı antropologlar, antropolojik bakış açısından benlik ve kişi kavramlarını tartışmış olsalar da, bu kavramlar genel olarak etnografik çalışmalarda ihmal edilmiştir. Hallowell "yerli psikolojileri" olarak tanımladığı çalışma için zemin hazırlamıştır (bkz. Heelas ve Lock, 1981).

Hallowell insan türlerinin evrimini, primatların sınıflandırılma ve filojenisi, dil ya da alet yapımının gelişimi ve insana has bir uyum gösterme tarzı olarak toplumsal yapı ya da kültür yönünden gözlemler. İnsan evriminin karmaşık sürecine ilişkin ileri bir kavrayışın ise iki yolla kazanılabileceğini söyler. İlk olarak kültür, dil ve "insan" sanki birden var olmuş gibi evrimsel sürece içkin radikal bir süreksizlik olduğu fikrinden uzaklaşmamız gerekir. Bu nedenle Hallowell, "öğrenmenin basit biçimleri, bireyin bazı toplumsallaşma (şekilleri), örgütlü toplumsal gruplarda rol farklılaşmasına dayalı toplumsal yapı, bazı grup alışkanlarının ve muhtemelen alet kullanımın aktarımı ve 'sözdizimsel olmayan' iletişim biçimine" yol açan hominid olmayan primatlar tarafından örneklendirilmiş bir aşama olan *ilk-kültür* (protoculture) kavramını öne sürer (1960, 359; ayrıca bkz. Hallowell, 1976, 291-94; Bourguignon, 1979, 29-39).

İkinci olarak davranışı diğer anlamlı değişkenlerin "birleştirici merkezi" olarak gören ve insan evrimine *bağlayan* bir yaklaşım önerir. Bu durumda örneğin alet yapımı, ben işlevini ilgilendiren gerçeklik ilkesinin ilk göstergesi olarak yorumlanabilir. Sonrasında "psikolojik boyut," erken hominidlerin kişilik yapısına ilişkin kavrayışımıza eklenebilir. Dolayısıyla Hallowell ilk-kültür aşama-

sının ötesine giden hominid evrimi için büyük bir "psikolojik dönüşüm"ün ortaya çıkması gerektiğini önerme noktasına varır. Buluş ve teknolojik araçları kullanma vasıtasıyla insan atalarımızın ekolojik gelişimi, düzenlemeleri ve ahlaki öğretileri (ensest gibi) kapsayan insan toplumlarının sistematik yönelimi, insani iletişim sistemlerinin kültürel aktarımı; Hallowell'a göre bunların hepsi zaman içinde süreklilik arz eden bir benlik kavramının varlığını gerekli kılar. "Ben" yeni bir davranışsal seviyeye uyarlanmaya olanak tanır. Özfarkındalık ve kendini kimliklendirme kapasitesi psikolojik olanaklar olarak varsayılmalıdır. Bunlar, aletlerin yapımı ve kültürel uyum göstermenin diğer biçimleri kadar eskatolojinin kavramlarının işlemesi için de gerekli görülebilir (1976, 257). Dolayısıyla Hallowell, "toplumsallaşma sürecinin içkin bir parçası olan özfarkındalığın gelişimi olmadan, yani meydana çıkmak ve aydınlığa kavuşturmak için bir nesne olan benliğe yönelmiş tavırları mümkün kılan benlik kavramı olmadan bir insan toplumunun işlemesi için gerekli temel koşulların bazılarına sahip olamazdık," (1955, 83) der. Bu bakış açısında kayda değer birçok nokta vardır.

Hallowell, tıpkı Marx gibi, "zihne" değil benliğe vurgu yaparak kişiyi esasen psikosomatik bir varlık, hem organik hem de kültürel bir canlı olarak kavramsallaştırır. Ayrıca benlik, insan kişiliği yapısında bulunan durağan bir etken şeklinde ve insan toplumlarının faaliyetlerine ve toplumsal etkileşimin tüm durumlarına *içkin* olarak görülür. Hallowell için benlik ve toplum yekpâre bir bütünün görünümleridir ve kültürle kişilik tamamıyla bağımsız değişkenler değildir. Bir diğer önemli nokta, Hallowell'in ne insan toplumunun ne de insan kişiliğinin işlevsel yönden, sembolik iletişim sistemlerinden ayrı olarak tasavvur edilemeyeceğini dile getirmesidir. Dolayısıyla "toplumsal" varoluş, bireyin benliğinin (ya da zihninin) gelişimi için gerekli bir koşuldur. Keza Hallowell, insanın psikolojik yapısının (zihin, kişilik, benlik) gelişiminin "temelde diğer insanlarla etkileşim içinde bulunan, toplumsal açıdan dolayımlanmış bir deneyime bağlı olduğunu" savunur (1955, 355). Goldman gibi Hallowell de

benlik ve toplumu birlikte var olan, diyalektik açıdan birbirine bağlı unsurlar olarak görür. Sonuçta psikolojik yapıların eşdeğer yönlerine vurgu yapmasına rağmen, Hallowell bizzat benliğin doğasının "kültürel olarak doğrulanabilir bir *değişken*" olduğunu da vurgular (1955, 76). İnsan varoluşu "nesnel" ve "öznel" arasında bir nebze ayrımlar yapmaya bağlıdır, hayal dünyasında yaşayan kimse kendini besleyemez. Fakat "insan bireyinin psikolojik alanının her kültürde eylem için yapılandırdığı temel eksenlerden birini kateden" (1955, 84) bu kategorik ayrım, sadece deneyimle gerçeklik arasında tamamıyla örtüşme olmadığı için sorunsuz değildir: "İnsan davranışlarının meydana geldiği psikolojik alan, kısmen de olsa, her zaman kültürel olarak tesis edilmiştir ve insan tepkileri hiçbir zaman bir 'amaçtan,' fiziksel ya da coğrafi nesneler dünyasından kaynaklanan bir uyarıcıya indirgenemez" (1955, 84). Burada Hallowell, Whorfçu kuramın farklı bir öğretisini ve Marx tarafından Feuerbach'ın tefekkürcü materyalizmine yöneltilen eleştirileri hatırlatır. Bu ise benliğin bakış açısından "çevresel alan"ın kültürel bir değişken olduğunu ima eder. Kişisel benlik de kısmen kültürel bir ürün olduğu için, kültürel anlamda tanımlı bir dünyada *belirli kişiler*in etkinliklerine tahsis edilmiş uygun davranış alanları, hiçbir suretle mutlak bir öznellik-nesnellik kutuplaşmasıyla eşgüdümlü hale getirilemez (1955, 84).

Eşdeğer bir kişilik yapısı –temelde kültür aracılığıyla edinilmiş deneyime bağlı olan bir yapı– kavramıyla birlikte Hallowell'in önerisi, biyoloji ve sosyal bilimlerin beşeri bilimlere açık olan kuramsal seçenekleri tüketmediğini söyleyen antropolojinin ihmal edilmiş kurucularını –Wundt, Boas ve Rivers– geri getirir. Kuşkusuz Marcel Mauss antropolojiyi tanımlarken, kişiye "yaşayan, bilinçli ve toplumsal bir varlık" (1926, 5) olarak bakmış ve insanoğluyla ilgilenen (biyoloji, psikoloji, sosyoloji gibi) bilimlerin "genel toplamı" olarak da yine antropolojiyi işaret etmiştir. Hallowell'in çalışması, antropolojinin odak noktasını beşeri bilimlerin merkezi sorunsal sahası olan psikolojide yeniden konumlandırmıştır.

2*

Gerçekçiliği ve Hakikati Savunurken: Heidegger'in Antropolojik Takipçileri Üzerine Eleştirel Düşünceler (1997)

Giriş

GÜNÜMÜZDE POSTMODERNİZM antropologlar arasında oldukça popülerdir. Vaktiyle bilimi veya Marksizmi putlaştıran akademisyenler, şimdilerde bunları bütünüyle reddedip eleştirellikten uzak bir tutumla bu defa postmodernizmi kucaklıyorlar. Bu makale, sözkonusu Heideggerci dalgaya birtakım eleştiriler getirmeyi amaçlıyor.

Aslında postmodernizmin *ne olduğunu* kimse tam olarak bilmiyor, hatta bir antropolog bu terimi kullandığı için suçluluk duyduğunu dile getiriyor. (Fabian, 1994, 103) Ancak antropolojinin temel bakış açılarını kendine katmış olan postmodernizm kavramının antropolojiye son derece büyük etkisi olmuştur. Antropoloji hiçbir zaman yekpâre bir disiplin olmamış, farklı kuramsal yaklaşımları içinde barındırmıştır. Ne var ki antropolojinin (yani "pozitivist" damgasıyla küçümsenen eski antropolojik yaklaşımların) içindeki eleştirel bir yaklaşım olarak alındığında postmodernizm, disiplin içinde adeta bir "karışıklık havası" yaratır. Şu an bir "kriz" veya epistemolojik "kargaşa" diyebileceğimiz bir dönemden geçiyoruz. Çünkü postmodernizm başka kültürleri araştırmanın meşruluğunu sorgulayarak antropolojinin üzerinde yükseldiği temelleri ciddi biçimde sarsmıştır (Nencel ve Pels, 1991; Hastrup, 1995).

Ayrıca eski antropolojik yaklaşımlar günümüzde basitçe "ilkel" veya "egzotik" kültürlerin araştırılması ya da bir nevi kaybolmaya yüz tutmuş kültürleri "kurtarma operasyonu" olarak yorumlanıyor. Bunun önyargılı ve yanıltıcı bir yorum olduğunun altını çizmek gerekir (bkz. Vincent, 1990; Goody, 1995). Zira bu disiplinin kendi kültürünü de araştıran uzun bir geçmişi vardır. Sözkonusu indirgemeci yoruma Embree, Aiyappan, Kenyatta, Srinivas ve Fei'nin etnografilerinin hiç de uymadığı aşikârdır. James Clifford ve George Marcus'un (1986), postmodern ya da yazınsal antropolojinin başlangıcı niteliğindeki eserlerinde, feminist antropolojiyle kalmayıp Batılı olmayan tüm antropologların çalışmalarını da yok saydığını söylemeden geçmek olmaz.

İçinde bulunduğumuz yol ayrımında kimi antropologlar postmodernizmi ve posmodernizme özgü nihilist düşünceyi büyük bir şevkle, sorgusuz sualsiz kabul etmişken, diğer meslektaşları postmodernizmi sert sözlerle eleştirmiş ve bu akıma adeta bir hastalıkmışçasına bakmışlardır. Son zamanlarda biyolojiden ilham alan, daha bilimsel –pozitivist– antropolojinin de yeniden geçerlilik kazanmasıyla maalesef disiplin içerisinde ciddi bir kutuplaşma baş göstermiştir. Şu an antropoloji disiplinine baktığımızda postmodernist (yazınsal, yorumbilgisel) ve pozitivist (toplumsal-biyolojik, deneyci) kanatlara mensup antropologların birbirlerine ağır ithamlarla saldırdığını görürüz. Vico gibi Aydınlanma düşünürlerinin ve diğer klasik kuramcıların (Marx, Dilthey, Freud, Weber) tasavvur ettiği şekilde hümanizm ve natüralizmin harmanından doğabilecek şiirsel bir beşeri bilime ulaşma ihtimali giderek azalıyor. Postmodernistlerin gözünde deneyci bilim, kapitalizmle, iktidarla ve en temelde teknolojinin doğaya hükmedişiyle *eşdeğerdir*, bu yüzden de toptan reddedilir. Öte yandan, toplumsal-biyolojik akımın takipçileri veya Aydınlanma düşüncesinin savunucuları, yorumbilgisini bir çeşit hastalık ya da rahatına düşkün bir "kuruntu"ymuş gibi küçümserler (Tyler, 1986; Gellner, 1995). Bir dönem veya (tüm farklılıklarıyla) kültürel değerler sistemi olarak Aydınlanma'dan yana veya ona

karşı olmak bizi tamamıyla tarihdışı ve beyhude bir tartışmaya iter. Hiç kuşkusuz hem tarih hem de hakikat anlayışına sahip olan Foucault "şantaj" dediği (Rabinow, 1984, 42) böylesi bir tartışmaya girmeyi reddetmişti.

Elbette ki temel önermelerinin büyük çoğunu Nietzsche ve Heidegger'den seçerek çıkarmış postmodernist düşünürlerin (Foucault, Derrida, Lyotard, Rorty) yazıları ve genel olarak postmodernist eleştiri pek çok açıdan geçerli ve önemlidir. Kendi disiplinlerinin geçmişi konusunda adeta hafıza kaybına uğramış postmodernist antropologların posmodernist filozofların büyüsüne kapılarak onları takip etmelerinin bir sebebi de antropolojinin her zaman –ve bazen fazlaca abartarak– "farklılıkları" (yerel kültürlerin çeşitliliğini) vurgulaması ve doğası gereği düşünümsel bir alan olmasıdır (Hastrup, 1995, 49-50). Postmodernist filozoflar varlığın tarihselliği, insan (kültür) ve doğa arasında iki kutuplu bir ayrımın yanlışlığı, yorumbilgisel anlayışın önemi, dil (veya bilinç) ile gerçek dünyanın birbirleri üzerinde etkileri olduğu, tüm kuramsal konumların temelini ve arkaplanını toplumsal tecrübenin (yaşam dünyasının) oluşturduğu (yani insanların hem pratik hem de düşünen varlıklar olduğu), araçsal düşüncenin sorunları ve hakikatle bilimin özdeşleştirilmesinin yanlışlığı üzerinde dururlar. Tüm bunlar postmodernist filozofların vurguladığı önemli konulardır. Ancak entelektüel önemlerini ve özgünlüklerini ispatlama kaygısına sahip postmodernist ve yazınsal antropologlar tarihsel hafızalarını kaybetmiş, yüzyıl kadar önce filozofların bu konuları zaten dile getirdiğini unutmuş gibidirler. Dilthey, Wundt ve Boas'ın aralarında olduğu neo-Kantçılar, evrimci biyologlar, Marx ve onun Hegelci geleneğe sadık takipçileri, Dewey ve Mead gibi pragmatik filozoflar ve genel olarak pek çok sosyal bilimci bu konulardan bahsetmiştir. Derek Layder'ın da belirttiği üzere (1994, 17), insan hayatının özü gereği toplumsal nitelikte olduğu savı, antropoloji dahil tüm sosyal bilimlerin temel önermesi olarak geçtiğimiz yüzyıl boyunca varsayılagelmiştir. Gerçekten de antropoloji, "metafizik" (Heiddeger), "sözmerkezcilik" (Derrida), "epistemoloji" (Rorty)

gibi çeşitli şekillerde tanımlanmış olan bir unsura yönelik eleştiriyi oldum olası içinde barındırmıştır. Kısa bir süre önce Stephen Toulmin'in (1995) Kartezyen metafiziğe kaydadeğer "radikal bir meydan okumanın" –elbette bilginin toplumsal niteliğinden, kesin bilginin imkânsızlığından, insan aklının pasif bir kutu, bir karanlık oda olmadığından bahseder– ancak son otuz yılda geliştiğini iddia etmesi gülünçtür. Ancak bu miyopluk, 1650 ila 1950 arasındaki 300 yıllık sürede hiçbir kayda değer entelektüel düşüncenin gelişmediğini varsayan postmodern düşünürlerinkinden pek de farklı değildir. Batı düşüncesinde bireye ilişkin kavramsallaştırılmaları tartıştığım çalışmamda (1991) "Kartezyen düzene" –genellikle Aydınlanma düşüncesiyle eş görülen, ancak aslında Aydınlanma düşünürlerince eleştirilmiş ve tarihdışı addedilmiş bir düzendir– getirilen eleştirilerin uzun tarihini gözden geçirmiştim.

Kartezyen metafiziğe ve pozitivizme (bu ikisi zaten bir arada anılır) Tyler (1986; 1991), Flax (1990) ve diğer postmodernistlerin verdiği aşırı tepki bizi kısır bir kamplaşmaya götürür. Öyle ki artık iki uç arasında bir seçim yapmak zorunda kalırız: mutlakiyetçilik ya da nihilizm. Buradan hareketle aşağıdaki kuramsal akımlar doğmuştur:

1. Dünyaya dair "tasvirlerden" (Rorty böyle der) bağımsız bir bilgimiz olamayacağından, "gerçek" yalnızca söylemin "sonucu" olarak algılanabilir. Derrida'nın dediği gibi "Metnin dışında hiçbir şey yoktur" (1976, 158). *Gerçekçilik* böylece reddedilir.
2. Bilinç (veya dil) ve dış dünya arasında dolayımsız bir ilişki düşünülemeyeceğinden –birebir örtüşme durumu "sözmerkezcilik", "mevcudiyetin metafiziği" veya bilginin "ayna" kavrayışı olarak geçer– postmodernistler diğer uca yönelir ve dille dünya arasında hiçbir ilişki olmadığım, varsa da bunun tamamıyla belirsiz bir ilişki olduğunu savunurlar. Bu nedenle hakikat ya tümden reddedilir (örneğin Tyler), ya basitçe yerel kültürel söylemlerin bir "sonucu" olarak alınır (örneğin Flax) ya da seçkin akade-

misyenlerin şiirsel çağrışımlarla "ortaya çıkaracağı" (örneğin Heidegger) bir şey olarak görülür. Mütekabiliyet veya *temsil* olarak *hakikat* böylece reddedilir.

3. Kartezyen rasyonalizmin aşkın ben'i (veya Husserl'in fenomenolojisi) –ki bu epistemik özne hem tarihin hem de doğanın dışında durur– postmodernistlerce inkâr edilir (elbette bu özne yüzyılı aşkın süredir zaten eleştirilir). Postmodernistler, yapısalcılarla birlikte öteki uca giderek insan özneliğinin ve bir fail olarak insanın tümden çöktüğünü ilan ederler. Böylece *benlik* reddedilir.

4. Kesin doğrulardan söz edilemeyeceği için (zira ne aşkın ben ne de deneysel duyu verileri bizi güvenilir epistemolojik "kesinliğe" götürebilir) Tyler ve Flax gibi postmodernistler tam tersi bir uçta buluşurlar: "Bilgi" bütünü (terimin kendisi de bu noktada lüzumsuzlaşır!) öznel, bölük pörçük, bağlama bağlı ve kesinliğine karar verilemez niteliktedir. Hem nesnel *bilgi* hem de *deneysel bilim* böylece reddedilir.

Postmodernist düşünürler sert ve kesin bir ifadeyle doğrunun, mantığın, tarihin, doğanın, benliğin, bilimin ve felsefenin "çöküşünü" ve "sonunu" ilan ederler. Bunu yaparken, sonunu açıkladıkları bu kavramları yanıltıcı şekilde aşkın, tarihdışı ve mutlakiyetçi bir biçimde kullanırlar. "Tanrısal," aşkın, zaman ve mekân ötesi bir bakış açısıyla, yerel –sözde parçalı, kesin olmayan, saptanamaz– söylemler arasında kalan hiçbir şey görmezler (Hollinger, 1994, 81). Bu süreçte ortak insanlık algısı, insanlık halleri, insan eylemleri ve insanlık tarihine dair anlayış kaybedilir. Tüm insanlarda ortak olan, Husserl'in "yaşam dünyasını çevreleyen eylemlik" (1970, 139) diye tarif ettiği, kültürel dünya görüşlerinden ve aşkınlıktan önce gelen ve onlardan bağımsız bir insan yaşam dünyası anlamını yitirir. Ancak postmodernistler kahince açıklamalarından, kuramsal çıkarımlar yapmaktan sakınırlar. Aynı kararlılıkla da "kuramlarının" yazınsal (kültürel) idealizm veya görecilikle ilgili olmadığını savunurlar. Başka şansları da yoktur çünkü üniversitelerin ve kendi indirgenmiş "akademik"

söylemlerinin dışında, doğal ve toplumsal dünyayı gerçeklik olarak tecrübe ederiz. Yine yerel kültürlerin parçalı söylemlerine indirgenemeyecek ortak bir insanlık algısıyla karşı karşıya kalırız.

Bu makalede postmodernizmin nihilist inancına karşı, gerçekçi metafiziğin geçerliliğini, hakikat ve temsili, insan failinin ve deneysel bilginin önemini vurgulayacağım. Bu kavramlara aşağıda sırasıyla değineceğim.

Gerçekçilik

Kuşkusuz postmodernizmin antropolojiye girişinden önce de, dünyayı el değmemiş vaziyette algılamadığımız, bu şekilde tecrübe etmediğimiz uzun zamandır bilinmekteydi. Çünkü dış dünyayla ilişkimiz kişisel çıkarlarımızla, düşüncelerimizle, dille ve kültürel kavramlarla, ancak en önemlisi de sosyal pratiklerle ilişki içinde şekillenir. 1838'de meşhur bir bilim tarihçisi şöyle demiştir: "Doğanın yüzünün tamamı kuramsal bir maskeyle kaplıdır" (Megill, 1994, 66). *Kültür Örüntüleri* adlı klasikleşmiş eserinde antropolog Ruth Benedict bireylerin fikirlerinin, inançlarının ve davranışlarının kültürel bir süreçte oluştuğunu vurgulamıştı. Sözkonusu eserde Benedict şöyle der: "Hiçbir insan dünyaya bozulmamış gözlerle bakmaz. Dünyayı belirli bir takım geleneklerin, kurumların ve düşünüş biçimlerinin düzenlediği haliyle görür" (1934, 2).

Ancak bu yaklaşım, Benedict ve onun ünlü akıl hocası Dilthey için maddi dünyanın gerçekliğinin reddedilebileceği anlamına kesinlikle gelmiyordu. Marx'ın döneminden beri sosyal bilimlerde geçerliliğini korumuş bu anlayış, son zamanlarda filozoflar ve postmodernist antropologlar arasında da yaygınlaşmaya başladı. Fakat son zamanlarda dikkate aldıkları bu önemli görüşü biraz fazla abartır ve postmodernizme adeta "toplumsal inşacılık" ve "dünya-yaratmadan" ibaret bir "hakiki salgın" havası verip onu Kantçı idealizmin güncel bir versiyonuna dönüştürürler. Hatta maddi dünyanın gerçekliğini reddetme konusunda Kant'tan da ileri giderler. Farklı biçimleriyle kültürel idealizm şimdilerde akademinin

en popüler konuları arasında yer alıyor. Zira Kuhn, Althusser, Goodman, Rorty, Hindess, Hirst ve Douglas gibi düşünürler ve diğer pek çok postmodernist antropolog kültürel idealizmi çalışmalarına uyarlar (Devitt 1984, 235). Bu tür bir inşacılık, Kant'ın iki temel fikrini birleştirir: kavramlarımızla kurduğumuz şekliyle bildiğimiz dünya ve anlama yetimizin dışında, ondan bağımsız bir dünya (ix). Fakat dediğim gibi pek çok antropolog gerçekçilik karşıtı yönde çok daha ileri giderek idrakımızdan bağımsız ve etki gücüne sahip böyle bir dünyanın varlığını tümden reddeder. "Dünyalar" ifadesini kullanmakta sakınca görmeyerek algılanan gerçeklikle, yani kültürle –veya şimdiki popüler adıyla "söylemler"– insanlardan bağımsız maddi dünyayı tek bir terime sıkıştırmaya çalışırlar. Böylece antropologlar "ne doğanın ne de kültürün" var olduğunu, diğer bir ifadeyle doğa, cinsiyet, duygu, beden ve duyular dahil pek çok kavramın toplumsal "yapılar," insan "mamulleri" olduklarını, hatta Batılı söylem haricinde bir mevcudiyetlerinin de bulunmadığını savunurlar. "Doğa"nın basitçe inşa edilen ya da "kurgulanan" bir şey olduğunu değil de, tümden insan mamulü olduğunu ve "ortadan kaybolduğunu", "var olmadığını" savunmak epeyce sorunlu bir anlayıştır. Derrida "doğa [...] kelimelerle adlandırılmış, hep firar etmiş ve hiç var olmamıştır" (1976, 159) derken, dilin doğası adına önemli bir çıkarım yapmakla birlikte çağdaş filozofların doğaya ne denli yabancılaştığının da bir örneğini teşkil eder. Nigel Pennick'in tabiriyle bu düşünürler insanların "köklerinin toprakta olduğunu" (1996, 7) unutmuş gibidirler. Alaycı bir ifadeyle John Passmore, Fransız entelektüelinin rüyasından bahseder, bu rüyada "dünya yalnızca kitaba girdiği müddetçe vardır" (1985, 32).

"Doğa" derken kendimizi içinde bulduğumuz varoluşsal dünyayı kastederiz. Burada ağaçlar, bulutlar, kayalar ve insan yaşamının devamını sağlayan, algımızdan bağımsız olarak var olan tüm doğal süreçler yer alır. Bunların tümüyle insan mamulü olduğunu söylemek veya hiç var olmadığını iddia etmek gülünçtür. Bir başka ifadeyle "doğa" derken oldukça değişken bir doğa "kavramından"

bahsederiz. Bunun toplumsal olarak inşa edilmiş bir olgu olduğunu savunmak ise alelade bir görüştür, ancak bunu genelde süsleyip derin bir antropolojik çıkarım gibi sunarlar. Bilinç (dil) ve dünya arasında eşbiçimli –yansıtmalı, sözde "sözmerkezci"– bir ilişkiyi reddeden postmodernist antropologlar, şimdilerde bir tür kültürel (veya yazınsal) idealizme kapılmakta, maddi dünyanın (doğanın), cinsiyetin veya duyuların gerçekliğine karşı çıkarlar. Bazı antropologlar "cinsiyetin" gerçekliğini reddetmesine karşın –örneğin Moore toplum-öncesi *hiçbir şeyin* olmadığından söz eder (1994, 816-19)– şu kadarını söyleyebilirim ki Malawi'deki babunlar erkek ve kadın insanları ayırt etmekte hiç de zorlanmıyorlar! (Ayakları nispeten daha sağlam yere basan bir bakış açısı için bkz. Caplan, 1987).

Gerçekçilik pek çok filozofun ısrarla vurguladığı gibi metafizik bir doktrindir. Dünyada var olan ve dünyayı meydana getiren unsurlarla ilgilidir. Kirsten Hastrup'un iddia ettiğinin aksine (1995, 60) bir bilgi veya hakikat kuramı değil varlık kuramıdır ve bu sebeple "dünyanın aslına uygun bir yansımasını" sağlama niyetinde değildir. Buradan hareketle bir doktrin olarak gerçekçilik, hakikate ve dayanaklara dair anlam odaklı meselelerden, beşeri ve doğal dünya hakkındaki bilgimizden (epistemoloji) bağımsızdır. Roy Bhaskar "epistemik yanılgı" adı altında, ontolojik meselelerin bilgi (epistemolojik) tartışmalarına indirgenmesini eleştirir (1989, 13).

Kuşkusuz herkes bir anlamda "gerçekçi" veya "temelci" olabilir, çünkü hepimiz "gerçek olan" ve "var olan" adına varsayımlarda bulunuruz. Bu nedenle, hem pozitivistlerin hem de Heidegger ve onun takipçilerinin savunduğu üzere, ne metafizikten vazgeçilebilir ne de metafizik "sonlandırılabilir". Platon için "idealar" ya da evrenseller, Descartes için aşkın ben, kimi ekofeministler için doğa ana, deneyselciler içinse duyu izlenimleri "gerçektir". Burada kullanıldığı şekliyle gerçekçilik, maddi şeylerin insanın duyu tecrübesinden ve idrakından bağımsız olarak var olduğunu kabul eder. Gerçekçilik maddi dünyanın varlığını reddeden veya maddi dünyayı yalnızca ruhun dışavurumu olarak gören ya da dışsal gerçekliğin bilgimiz

ve bilincimiz haricinde var olmadığını savunan idealizme karşıdır. Felsefe bölümleri dışında, bazı antropologlar ve tasavvufa mensup kimileri hariç herkes gerçekçiliği benimser. Gerçekçilik sağduyunun ve deneysel bilimin temelini oluşturur. Sağduyu, *sensus communis*, elbette Aristotelesçi anlamda diğer sınırlı duyuları sentezleyen bir tür altıncı his olarak anlaşılabilir. Arendt'in ifadesiyle bize dünyaya dair bir gerçeklik hissi veren şey altıncı hissimizdir (1978, 49). Arendt gibi, Karl Popper da eleştirisinde sağduyunun önemine vurgu yapmıştır. Popper şöyle der: "Sağduyuya çok önem veriyorum. Hatta bence tüm felsefe sağduyu düşüncesinden ve onun eleştirisinden başlamalıdır." Ancak Popper'ın sağduyuya dayalı dünya görüşünde bu denli ilgisini çeken şey –bilginin duyu izlenimlerinden kurulduğunu savunan– deneycilerle bağdaştırılan epistemoloji değil, onun gerçekçiliğiydi. Bu bakış açısı Popper'ın şu sözlerinde kolayca saptanabilir: "Gerçek insanlarla, gerçek hayvan, bitki, araba ve yıldızlarla kurulan gerçek bir dünya vardır. Ben bu görüşün doğru ve bir hayli önemli olduğu kanısındayım ve sanırım bu görüşe sağlam bir eleştiri henüz getirilememiştir." (Miller 1983, 105).

Bu nedenle bilim sağduyunun gerçekçiliğini reddetmez, yalnızca onu bir adım ileriye taşımaya çalışır. Bunu yaparken alelade gündelik tecrübenin ötesine geçmeye çalışarak, Popper'ın dediği gibi, "gündelik dünyayı saklı dünyalara referanslarla" açıklar. Bu bakımdan hem dine hem de sanata benzerlik gösterir. Bilimi ayıran noktaysa insanın hayal gücünün ve sezgisinin rasyonel bir eleştiri süzgecinden geçirilmesidir. "Eleştiri hayal gücünü frenler ancak onu zincire vurmaz" (1992a, 54). Popper'a göre bilim "hipotezci-tümdengelimcidir."

Varolanlar ve dünyanın kendilerinden meydana geldiği şeyler, ne tür bir ontolojinin veya Dilthey'in deyişiyle ne tür bir "dünya görüşünün" ifade edildiğiyle yakından ilgilidir. Ancak toplumsal pratikte, maddi dünyanın gerçekliği insanın hayatta kalmak için varsaydığı bir durumdur. Marx'ın dediği gibi her zaman "gerçek dünyayla diyalog" halindeyizdir (1975, 328).

Bu bakımdan Marx'ın uzun zaman önce tarihsel materyalizm adını verdiği gerçekçi görüşü savunmak büyük önem taşır. Bu hem tefekkürcü materyalizme (dünya ile bilinç [dil] arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu varsayan görüş) hem de inşacılığa karşı çıkan metafizik bir düşüncedir. İkinci görüş (inşacılık) modern kisveler altındaki eski idealizmden ibarettir, çünkü odaklanılan şey ne bireyin algısı (Berkeley) ne de evrensel idraktır (Kant); aksine kültürü, dili ve söylemleri merkez alır. Savunduğumuz yaklaşıma diyalektik natüralizm (Bookchin, 1990); aşkın veya eleştirel gerçekçilik (Bhaskar, 1978, 25; Collier, 1994), kurucu gerçekçilik (Ben-Ze'ev, 1995, 50) adlarını da verebiliriz: Böylece fail insanın kaydadeğer toplumsal ve bilişsel faaliyetini kabul eder, doğal dünyanın ontolojik bağımsızlığını ve etki kapasitesini de tanımış oluruz. Mark Johnson bu görüşü şöyle ifade eder: "Dünyayı şekillendirmemiz ve bölüşmemiz hem bizden bağımsız olarak 'orada mevcut olana,' hem de aynı ölçüde bizim getirdiğimiz göndergesel şemaya bağlıdır ve bu da amaçlarımızı, çıkarlarımızı ve hedeflerimizi içerir" (1987, 202). Bu nedenle dünyayla ilişkimiz hep dolaylıdır. Yine Marx'ın dediği gibi maddi dünyayla her an "diyalog" içinde olduğumuzu vurgulamak önemlidir. Bu bakımdan, hem idealizmi (inşacılık) hem de indirgemeci materyalizmi (pozitivizm, nesnelcilik) reddetmek gereklidir, nitekim pek çok sosyolog ve beşeri bilimci de bunu savunmuştur (bkz. *Anthropological Studies of Religion*, 1987). Johnson bu durumu güzel bir şekilde ifade eder: "İdealizmin aksine, biz farklılaşmamış ve sürekli şekil değiştiren bir gerçekliğin üzerine rastgele kavramlar ve yapılar oturtmaya çalışmıyor, kendi öznel arzularımıza göre gerçekler inşa etmiyoruz. Nesnelciliğin aksine, biz doğanın birer aynası olduğumuzu düşünmüyor, tek yönlü bir belirlenimciliği reddediyoruz" (207). Elbette metafiziğin "sonu" yalnızca pozitivistler ve Heideggerciler tarafından takınılan entelektüel bir duruştan ibarettir, zira biz inançlarımız ve yazılarımızda dünyaya dair birtakım ontolojik varsayımlarda bulunduğumuzu iddia ediyoruz. Flax'ın "metafiziğin sonu"yla kastettiği şey, her tür

idealist ve mutlakiyetçi metafiziğin reddedilmesidir. Bu da sosyal bilimlerde zaten çok önceden beri kabul görmüştür.

Hakikat ve Temsil

Klasik hakikat kuramı, mütekabiliyet ya da temsil olarak tüm kültürlerde varsayılagelmiş, Aristoteles'ten Davidson'a pek çok filozof dahil tüm insanlarca bu şekilde kabul görmüştür. Bilgi, hakikate erişme çabasından meydana gelir; bilim ve sağduyunun orta noktasındaki bir idrak biçimidir. Ancak Arendt'in iddia ettiği üzere, bahsi geçen bilgi, düşünceden ve felsefeden ayrıdır. Zira felsefe bilinenin ötesine gitmeyi amaç edinir ve anlam arayışına girer (bunlara çoğu zaman evrensel hakikatler denir). Bilme (hakikat) ve düşünme (anlam) arasındaki fark, Aristoteles'in *theoria* (rasyonel gözlem ya da bilimsel bilgi) ve *sophia* (sezgisel mantık ile bilimi bir araya getiren filozof bilgeliği, yani temel ilkelerin bilgisi) ayrımına benzer. Kant'ın *verstand*, yani entelektüel bilgi ve *vernunft*, yani diyalektik akıl, ayrımıyla da benzerlikler taşır. Felsefe ile bilimin eşitlenmesi ancak karmaşaya neden olur ve pozitivistlerde ve Heidegger'de olduğu gibi, "anlamın, hakikat modeli üzerinden" yorumlanması bizi "temel bir yanılgıya" götürür (Aristoteles, 1925, VI. Kitap; Arendt, 1978, 14-19).

Hakikatin klasik tanımı ortaçağ düşünürlerince şöyle ifade edilmiştir: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, "hakikat, bilginin nesnesiyle uyuşmasıdır." Hakikati bu uyuşmanın meydana getirdiği –bu noktada pragmatik kuramlar ve tutarlılık kuramları hakikatin ölçütünün bu olmadığını savunur– Aristoteles'ten İbn-i Sina'ya, Aquinas'tan Kant, Husserl, Popper ve Davidson'a dek pek çok filozof tarafından kabul edilmiştir (bkz. Husserl, 1970, 176; Davidson, 1984, 37; Popper, 1992, 5). Kant hakikati "idrakın nesnesiyle uygunluğu" olarak tarif etmiş ancak hakikatin evrensel ve kesin ölçütlerini belirleme çabasını birinin "erkek keçiden süt sağmaya çalışırken, diğerinin süzgeç tutmasına" benzetmiştir (1934, 67). Şüphesiz ki hata fikrinin kendisi, gerçekçi bir metafizik anlayışın

ve klasik hakikat kavramının benimsendiğinin bir göstergesidir (Trigg, 1980, xx).

Postmodernistlerin çoğunun yaptığı gibi, mütekabiliyete dayalı hakikat kuramıyla (temsil olarak), bilinç, dil ve dünya arasında eşbiçimci bir ilişki varsayan "nesnel" anlam kuramını tek bir çatıda birleştirmek yanıltıcı hatta kafa karıştırıcıdır. Mütekabiliyete dayalı hakikat kuramını "mutlak hakikat"le birleştirmek de aynı derecede kafa karıştırıcıdır (bkz. Carrithers 1992, 153). Locke başta olmak üzere erken dönem klasik filozoflar ve pozitivistlerce (örneğin Wittengstein'ın "resim kuramı") dilsel ifadeler ile dünya arasında doğrudan ve açık bir ilişkinin var olduğunun düşünülmesi, "sözmerkezcilik" (Derrida), aklın "doğanın aynası" olduğu varsayımı (Rorty, 1979, 170) ve son zamanlarda "nesnelcilik"le (Johnson, 1987) eleştirilmiştir. Ancak pek çok düşünürün de vurguladığı gibi, klasik mütekabiliyete dayalı hakikat kuramı, hakikat veya bilimsel bilginin doğal veya toplumsal dünyaya kabaca benzediği veya oradan doğan yansımalardan ibaret olduğu şeklinde düşünülmemelidir (Danto, 1968, 144; Devitt, 1984, 50; Collier, 1994, 239-41). Temsil olarak hakikat, yazınsal ifadeler (veya kuramsal tanımlar) ve betimlenen dünya arasında eşbiçimlilik varsaymaz. Derrida ve takipçileri gibi kelimelerin anlamlarını anlam yapılarının oluşturduğu bir sistem dahilinde, birbirleriyle (zıtlık) ilişkisinden hareketle kazandığından yola çıkarak, dil ve dilsel olmayan gerçeklik arasında bir bağ olmadığı sonucuna varmak da bir o kadar yanıltıcıdır. Eğer bilinç (dil) ve dünya örtüşseydi ve eşbiçimli olsaydı, mütekabiliyeti sorgulamak zaten pek mümkün olmazdı (Collier, 1985, 195) ya da Marx'ın benzer bir konuda söylediği gibi "şeylerin dış görünüşü ve özleri birebir örtüşseydi bilim fuzuli olurdu." Eğer mütekabiliyete dayalı hakikat kuramı eşbiçimlilik ima etseydi, biliminsanlarının ayrıntılı deneyler hazırlayıp kanıt toplamaya onca vakit harcamalarını anlamak da güç olurdu.

Hem Arendt hem de Popper, bilginin hakikat arayışıyla ilgili olduğu ve hakikatin "nesnesiyle bilginin mütekabiliyetine" işaret

ettiği iki eksen üzerinde durur. Ancak hiçbir şeyi kesin olarak bilemediğimizden, "kesinlik aramak boşunadır, fakat hakikat yine de aramaya değerdir" (Popper, 1992, 4) ya da Arendt'in ifadesiyle "geçici doğruluk"tur sözkonusu olan (1978, 59).

Ancak klasik mütekabiliyet kuramına göre (Heidegger'in önerdiği gibi [Krell, 1978, 122]) hakikat ne önermelerde "asli yerini" bulur ne de (Rorty'nin [1989, 5] ima ettiği gibi) insanın zihninden bağımsız var olabilir; hakikat ancak dünyanın kendisi ve onun tasvirleri arasındaki ilişkiden meydana gelir. Arthur Danto bunu açıkça ifade eder: "Hakikat dünyanın bir özelliği değildir. Cümlelerin bir özelliği de değildir. Hakikat ne dile ne de dünyaya aittir; ikisi arasındaki ilişkiye aittir. Bir cümle dünyadakiyle örtüştüğünde hakikati söyler." Böylece "hakikat" dünyadaki hiçbir şeyi tasvir etmez, ancak dünyayla dil arasındaki "alanla" ilgilidir (1968, 144).

Sözmerkezciliğin –dil dünyadaki şeylerin doğal bir yansımasıdır şeklindeki yorumun (Derrida, 1976, 11)– reddedilmesi referans, temsil veya mütekabiliyet olarak hakikatin tümden reddi anlamına gelmez (Assiter, 1996, 60-66). Dilin dünyaya sözmerkezci biçimde birebir bağlı olmaması, dünyayla dil arasında bir ilişki olmadığı anlamına da gelmez. Iris Murdoch, Heidegger ve Derrida'yı "kahraman estetikçilik" yakıştırmasını kullanarak başarıyla eleştirirken, kelimelerin, belirli toplumsal bağlamlarda kullanıldıklarında, kesin anlamları olduğundan bahseder (1992, 200). Ancak anlambilim kuramları, hakikatin mütekabiliyet veya temsil kuramlarıyla birleştirilip tek bir kurama indirgenemez. Bu nedenle gerçekçi metafizik veya mütekabiliyete dayalı hakikat kuramı reddedilmeksizin sözmerkezcilik veya "nesnelcilik" –dille dünya arasında doğrudan bir ilişki olduğu görüşü– reddedilebilir (Johnson, 1987, 200-212). Kedinin yatakta uyumakta olduğunun doğruluğunu bilmek için öncelikle kedinin kedi olduğunu anlamamızı sağlayacak bir anlayışa sahip olmalı, sonra önermenin dünyadaki duruma tekabül ettiğini saptamak için birtakım pratikler uygulamalıyız. Bilim felsefecilerinin (Quine) ve antropologların uzun zamandır kabul ettiği gibi dil

(bilimsel kuramlar) ile dünya arasında doğrudan bir ilişkiden bahsedilemez. Ancak "aşkın" bir gösterilenin olmadığını savunmak, yani dilin gönderme yapamadığı hiçbir dünyanın olmadığını düşünmek, saf dilsel idealizmden başka bir şey değildir. Murdoch, Derrida'nın felsefesini bu açıdan doğru bir şekilde irdeler. Yine Murdoch'a göre, Derrida'nın "archi-écriture" (ilkel yazı) kuramı, büyük ölçüde "dramatize edilmiş yarı-hakikatler ve herkesçe bilinen gerçekler"den ibarettir (1992, 185-88). Aynısı Heidegger'in felsefesinin büyük bölümü için de söylenebilir.

Hakikat olarak bilgi veya araştırmanın verili nesnenin temsili olarak bilgi, –örneğin Malawi'deki avlanma veya yerel kültür şemaları– elbette ki temsil etmeyi, aslında orada olmayanın takdim edilmesini zorunlu kılar. Bu iş insan zihninin yegane özelliği sayesinde mümkündür: hayal gücü (Arendt, 1978, 76). Bilimsel düşüncenin hayal gücünden bağımsız olduğu yaygın bir yanılgıdır. Bilim de hayal gücünden beslenir, ancak şiirden farklı olarak bilimsel kuramlar eleştirel bir ispatlama süzgecinden geçirilir (Medawar, 1982). Hastrup antropolojinin "temsillerden değil, gerçeğe dair önermelerden" (1995, 45) meydana geldiğini söylerken gerçekçi bir tavır içindedir, ancak aynı zamanda temsil terimini hatalı bir biçimde dünyanın eşbiçimli veya "ayna" imgesine indirger. Bu yolla "gerçekçi" monografı -ki bu da sözde, toplumları "zamandan bağımsız, ada benzeri varlıklar olarak görür– reddederek, temsili "yaratıcı bir çağrışım ve yeniden sahneleme süreci" (1995, 21) olarak algılar. Hastrup "çağrışım" derken bir toplumsal gerçeğin bireylerce, özellikle de bahsi geçen toplumdaki bireylerce eleştirel biçimde irdelenebilmesinden söz ediyorsa, o halde bu, sosyal bilimcilerin ve etnografların uzun süredir yaptıklarından pek de farklı değildir. Ancak "çağrışım" derken Heidegger gibi (yorumbilgisel) bir yolla hakikatin ortaya çıkarılmasından veya Tyler gibi "hiçbir şeyi" tasvir etmeyen ve "hakikat ötesi" olan şiirsel bir teffekkürle hakikate ulaşılmasından bahsediyorsa, o zaman bu yöntemle geçerli bilgi üretmek pek de mümkün değildir. Hastrup'un heyecan

verici çalışması baştan sona bazı sorunlar içerir. "Gerçekçilik" ve "mütekabiliyet kuramı" kavramlarını pozitivizmle ve "nesnelci" bir anlam kuramıyla birleştirmesi ve bu nedenle de "temsilin" kuramsal izahatıyla toplumsal dünya arasında eşbiçimli ve doğrudan bir ilişki varsayması bu sorunlardan kaynaklanır. Ancak mütekabiliyet olarak hakikat arayışı aslında ne nesnelcilikle ne de "hiçliğin" şiirsel çağrışımlarıyla ilgilidir.

Günümüzde postmodernist antropologlarca gerçekçiliğin ve klasik mütekabiliyete dayalı hakikat kuramının reddi, büyük oranda Martin Heidegger'in sosyal bilimlerde yarattığı yıkıcı etkiden kaynaklanır. Bu tepkisel düşünürün yazıları kutsal kitap muamelesi görürken, aynı zamanda pek çok yoruma da konu olur (Dallmayr, 1993; Foltz, 1995). Durum biraz da Marx'ın yazıları üzerine derin incelemelere dalan skolastik Marksistlerinkini hatırlatır. Nietzsche'yle beraber Heidegger de postmodernizmin kurucuları arasında görülür, ancak bu iki düşünür dahi kendi takipçilerinin düştüğü derin idealizmi ve göreciliği muhtemelen reddederdi. Özellikle Heidegger gerçekçiydi. Temel düşüncelerinde postmodernizm bir tarafa, modern öncesi dönemin özelliklerini göstermekteydi; bir nevi taşra filozofuydu. En önemli fikirlerini Aristoteles'in düşüncelerine geri dönerek elde etmişti. Bir gerçekçi olarak Heidegger, dünyadaki şeyler (varlıklar) arasında ilksel veya şiirsel ilişkiler aramaktaydı ve klasik mütekabiliyete dayalı hakikat kuramını hiçbir zaman reddetmedi; genellikle kafa karıştırıcı soyutlamalarla ilkel bir hakikat anlayışını ifade etmeye çalıştı. Bu hakikat anlayışı, *aletheia* (Aristoteles'ten aldığı şekliyle), yani ortaya çıkarma, vahiy ya da "açıklık" olarak hakikatti ve "akılla nesnenin uyumu" olarak gördüğü hakikatten önce geliyordu. Heidegger'in doğaya ve tarihe uyguladığı –Husserl'den aldığı– fenomenolojik yaklaşım "gerçeği, bilimsel araştırmadan önce, tam da kendini gösterdiği gibi, onda halihazırda verili olan gerçeklik olarak açığa çıkarmayı" (1985, 2) vaat eder. Öğrencisi ve arkadaşı Hannah Arendt, Heidegger'in "anlam" ve "hakikat" kavramlarını esnek bir şekilde ve kimi zaman birbiri yerine kullandığını

iddia eder (1978, 19). Heidegger –Husserl gibi– pek de tartışmalı olmayan bir öneride bulunur. Bir şeyin (mütekabiliyet olarak) hakikatini ortaya çıkarmak ya da belirli bir fenomeni açıklamak için öncelikle onun anlamını açığa çıkarmalı veya fenomen olarak ona dair "ilksel" (veya Husserl'e göre, öznelerarası evrensel bilgi olarak) bir idraka varılmalıdır.

Nietzsche ve Alman tepkisel ulusalcılığından oldukça etkilenmiş olmasına karşın, Heidegger sıradan insanların yaşam-dünyasını (*dasein*, toplumsal varlık) kabul etmemekle yetinmiştir. Otantik olmayan bu yaşam-dünyası tekbiçimlilik ve konformizmden ibaret görülmüştür. *Varlık ve Zaman* (1962) adlı eserinin temel mesajı, sadece sınırlı sayıdaki seçkinin otantik olmayan varoluşun bayağılığından ve toplumsal hayata hâkim olan nihilizmden kaçabildiğini ima eder (Herf, 1954, 111; Wolin, 1990, 49-55). Tepkili bir taşralıya yaraşır biçimde kapitalizme (metninde doğrudan doğruya anmasa da kapitalizmi doğa üzerinde "teknolojik tahakküm kurma" biçimi olarak eleştirir) ve bilime oldukça eleştirel yaklaşan Heidegger, okuyucuya hem mütekabiliyet (veya temsil) olarak hakikati hem de deneysel bilimi reddettiği izlenimini veren bir dizi birleştirmeler yapma eğilimindedir.

Heidegger dünyadaki şeylerin sezgisel olarak bilinmesini ima eden "mevcut" (*vorhanden*) dünya ile "el altında" (*zuhanden*) şeyler arasında bir ayrım yapar. Scott Atran (1990) gibi antropologların aksine, Heidegger dünyayla pratik ilişkimizin –yani Aristoteles'in tabiriyle "üretici bilgimizin" (*techne*)– "mevcut" karşısında üstün olduğunun altını çizer. Dünyaya yönelik bu varoluşçu yaklaşım, daha sonra hem mütekabiliyete dayalı hakikat kuramına hem de Yunan felsefesindeki *theoria*'ya, yani doğanın rasyonel tefekkürüne bağlanır. Ancak bunlar da Heidegger'in "meydan okuyucu" bir proje olarak kabul ettiği bilimsel gerçekçilikle birleştirilmiş gibi görünür. Bilimsel gerçekçiliğin bu şekilde düşünülmesinin sebebi, içinde dünyayla bir yüzleşme veya dünyaya bir karşı çıkış barındırmasıdır. Tüm bunlar Platon'dan beri Batı felsefesinin tamamını oluşturan

"metafizik"le –Platon felsefesinin idealizmi, Kartezyen rasyonalizm, pozitivizm ve Husserl fenomenolojisi dahil– ilintilidir. Heidegger'e göre metafizik "varlıkları, zemin oluşturan temsile dayalı düşünce tarzında varlıklar olarak düşünür", "zemin" ise "mevcudiyet" olarak *eidos, idea, arche, ego cogito* veya Nietzsche'nin *güç istenci* ifadelerinde kendini gösterir. Heidegger'e göre, pozitivizm dahil tüm metafizik "Platon'un dilini konuşur" (Krell, 1978, 432-44). Yani hem metafizik hem de bilim, doğa üzerindeki "teknolojik hâkimiyete" bağlıdır. Heidegger bu şekilde kendinden önceki tüm Batı felsefesini ve düşüncesini, kafa karıştırıcı biçimde, yekpâre bir "metafizik" altında –sonra da bu "onto-teoloji" olarak (yani Platonculuğun bir türü olarak) azledilecektir– yorumlar.

Heidegger için hakikat *orthotes*'e, "temsil" kavramına işaret etmez (zaten bu kavram ancak Platon'u hiç duymamış fanilerce kullanılır) –ki bu tarihdışı ve mutlak hakikatleri veya doğa üzerindeki hâkimiyeti akla getirir– ancak *aletheia*'yı, yani hakikatin açığa çıkarılmasını ima eder. Bu şiirsel bir düşüncedir, "varlığın berraklaştırılmasını," şeylerin bize konuşmasını sağlayan, dünyaya dair arkaik bir yaklaşımdır (Krell, 1978, 442). Hegel ve Husserl'in fenomenolojisiyle bağdaştırılan "şeylerin kendilerine doğru" sloganı, Heidegger için yeni bir "düşünme" biçimini müjdeleyen bir çağrı niteliğindedir. Bu nedenle şimdilerde derin ekolojistler arasında aziz mertebesine çıkarılması şaşırtıcı değildir. Ancak şunu da hatırlamakta yarar var ki Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup"unda Aristoteles'i ve varoluşçuları insanların rasyonel hayvanlar olduklarını iddia etmeleri ve insanları hayvanlardan ayıran bir "uçurum" görmemeleri konusunda eleştirir (Krell, 1978, 227-30). Ekolojizme bu tür bir insanmerkezcilik kadar ters düşen başka bir duruş herhalde yoktur. Heidegger, Darwin'in adını hiç duymamış gibidir ve ilgi alanları oldukça dar biçimde Yunan ve Alman felsefesinden ibarettir. Anlaşılması güç "dört kat" tartışması –faniler, gökyüzü, toprak ve ilahiler (tanrının habercileri olarak) (351)– Heidegger'in ömrü boyunca teolojik bir düşünür olarak kaldığını gösterir. Felsefesi,

diğer herkesinki gibi, metafizik ve "ayakları yere basan" niteliktedir, ancak buna karşın geçmiş iki bin yılda tüm filozoflarca Varlığın anlamının "gizlenmiş" veya "unutulmuş" olmasını eleştirirken kendisi de Varlığın anlamını hiçbir zaman dile getirmemiştir. Heidegger'in felsefi soyutlamalarına kendimizi fazla kaptırmamamız önem taşır. Varoluşçu yorumbilgisi üzerindeki vurgusu (Dilthey'den çıkan, öğrencisi Gadamerce geliştirilmiş ve çoğu sosyal bilimci tarafından varsayılagelmiştir) ne *orthotes*'in ne temsil olarak hakikatin ne de deneysel bilimin reddedilmesini gerektirir. Deneysel bilimi kapitalizmle (güç) veya teknolojik mantıkla bir saymak da pek faydalı olmayacaktır. Tabii bu noktada günümüzde deneysel bilimle kapitalizmin arasında kuvvetli bir bağ olduğunun farkında olduğumuzu da atlamamak gerekir.

Heidegger kuşaklar boyunca sosyal bilimciler tarafından, en azından kendini pozitivizmin dışında tutan sosyal bilimciler tarafından dile getirilmiş olan, toplumsal olayları açıklamadan önce yorumbilgisel (anlam, Verstehen) bir irdelemenin gerektiği konusunda aralıksız olarak ısrar etmiş görünür (1962, 257-73; 1994; Krell, 1978, 115-38).

Heidegger'i ve onun Rorty gibi öğrencilerini eleştirellikten uzak biçimde takip eden pek çok antropolog, temsil olarak hakikatin ya mutlak bir metafizik anlayış (sahnelenenin aşkın doğrular olduğuna işaret eden kibirli bir varsayım) ya da Prometheusçu bir bakış açısı getirdiği, yani Doğa üzerinde kontrol ve hüküm içerdiği (bu tür bir hakikat algısı için bkz. Tyler) gibi yanlış bir izlenime sahiptir. Oysa deneysel bilgi ve temsil olarak hakikat bunların ikisini de gerektirmez. Temsil olarak hakikat, doğrulananı (dünyaya dair hakikatleri) tamamıyla açığa çıkarmakla ilgilidir. Ayrıca tüm hakikatin kişilerarası olduğunun bilincindedir ve bu nedenle başka düşünürlerce eleştirilmeye ve çürütülmeye açık olduğunu da kabul eder (ki bu çağrışım veya mistik "vahiy" yollarıyla ortaya çıkarılan ve metin dışında, dünyadaki hiçbir şeye referans vermediği savunulan hakikatlerden oldukça farklıdır). Antropoloji özelinde, temsil

olarak hakikatin bu özelliği bilhassa önemlidir. Çünkü etnografik tasvirler ve antropoloji teorisi, kültürleri ve toplumsal hayatları hakkında çıkarım yaptığı kişilerce eleştiriye açık olmalıdır. Tüm bilgi, pozitivistler tarafından bile uzun süre evvel kabul edildiği üzere, öznelererarasıdır ve bu nedenle hakikate ancak yaklaşabilir (Feigl, 1953). "Görselci" metaforların tuzağına düşmüş, hayal gücünden yoksun, kendilerini bağımsız gözlemciler olarak gören ve ne toplumsal hayata ne de diyaloga dahil olduklarının bilincinde olan eski nesil antropolog anlayışı karikatüre benzer. Böylesine katı pozitivist veya davranışçı tutumlar Malinowski, Fortes, Evans-Pritchard, Audrey Richards ve Turner gibi antropologların derinlikli etnografilerini asla üretemezdi.

Tüm bilginin, özellikle de felsefenin tamamının, birtakım metafizik varsayımlara dayandığının farkına varmak önemlidir. Sağduyu ve bilimin en önemli varsayımı dünyadaki kimi varlıkların ve ilişkilerin –ister gökyüzündeki ayı, ister filleri, isterseniz avlanma pratiklerini veya kültürel gelenekleri düşünün– gerekli ve nispeten sürdürülebilir olduğudur. Bu durum dünyanın sürekli değişim içinde olduğunu asla reddetmez, zira diyalektik (süreç temelli) felsefe, Herakleitos'tan Hegel'e ve Marx'a dek değişimi her zaman kabul etmiştir. Ancak postmodernistlerin bağlama görecelik, belirsizlik ve parçalılık vurgusu, uzun zaman evvel ilahlaştırılan Hume şüpheciliği gibi, nesnel bilgi kavramını tümden reddeder. Oysa Hume, postmodernistlerin aksine, idealist kuramının kendi çalışma sahası haricinde bir anlam ifade etmediğinin farkındaydı.

İnsanın Failiiği

İnsan hayatı, Husserl'in tabiriyle, bir temel "paradoks" oluşturur. Toplumsal varlığa içkin bir düalizm vardır, yani biz hem düşünen varlıklarız –ve bilincimizle kendimizi dünyanın dışında algılarız– hem de dünya içinde faaliyet gösteren failler durumundayız. Ancak bizi çevreleyen yaşam-dünyasına (*lebenswelt*) dair, görsel metaforlarla ifade edilen bilinçli bir farkındalık içinde olmamız, asla sezgi

ve gözlemin bizi dünyadan ayırdığı veya uzaklaştırdığı anlamına gelmez. Zaten Aristoteles ve Kant'ın uzun zaman önce ele aldığı gibi insan hayatının, aşkın (kuramsal, düşünümsel) ve deneysel (pratik, üretken) olmak üzere iki boyutu vardır. Bu durumda hem düşünen hem de etkin varlıklar olarak dünyada adeta çifte bir varoluş halindeyiz. Bu ikili varoluş dahilinde hem dünya kurarız (anlam verir) hem de nedensel olarak dünyayla ilişki içinde kalırız. Paradoks da işte buradadır: "dünya kuran öznellik" olarak insan aynı zamanda nesnel ve faal bir şekilde dünyanın içindedir (Husserl, 1970, 262). Aynı şekilde bizler hem kişisel hem de toplumsal varlıklarız. Ontolojik olarak toplumsal hayattan ayrı olmakla birlikte, ancak toplumsal hayat aracılığıyla meydana geliriz.

Toplumsal gerçeklik, maddi dünyanın aksine, kendiliğinden oluşmuş ve kendine yeten bir mevcudiyet değildir, insan faaliyetine bağımlıdır. Aynı zamanda, doğa gibi, toplumsal gerçeklik de fail insanla dönüşür ve değişir. Bunun neticesinde, Margaret Archer'ın da (1995, 2) belirttiği gibi, toplumsal gerçeğe dair bir "belirsizlik" vardır, çünkü toplumsal ve kültürel yapılar insan faaliyetine bağlıdır ve aynı zamanda toplumsal pratik açısından bu yapıların üzerimizde kısıtlayıcı ve belirleyici etkisi vardır. Karl Marx uzun zaman önce şöyle demişti: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre değil, kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları, belirlenmiş ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar. Bütün ölü kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla, yaşayanların zihnine kabus gibi çöker" (Marx ve Engels, 1968, 96). Böylelikle insanlar, toplumsal pratik içinde toplumsal ve normatif yapılar ve kültürel şemalar yaratırlar; bunlar da insan davranışından doğan varlıklar olarak insanın bilinç ve davranışını kısıtlar ve şekillendirir. Bu nedenle sosyal bilimlerin tarihi toplumsal hayata yönelik iki farklı ontoloji ya da yaklaşım arasındaki süregelen bir tartışmadır. Alan Dawe'a (1979) göre bu "süregelen gerilim", "toplumsal tecrübenin ikili halinin" doğrudan bir sonucudur. İlk yaklaşım, bütüncülük, kolektivizm, "toplumsal sistemler" kuramı;

ikinci yaklaşım ise atomculuk, metodolojik bireycilik veya "toplumsal eylem" kuramı gibi çeşitli şekillerde adlandırılır (Cohen, 1968; Hollis, 1994, 5-12; Archer, 1995, 34-54).

İlk yaklaşım yani bütüncülük, "topluma" ve toplumsal yapılara temel gerçeklikler olarak büyük önem verir; fail insanı ve bilinci ise bu yapıların bir gölgesi, gölge olay olarak alır. Durkheim sosyolojisi, Talcott Parsons'ın analizleri ve Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'sının (Meşhur 1859 önsözü, bu yaklaşımın temel örneklerinden biri olarak gösterilir. Marx ünlü bir ifadesinde "insanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen toplumsal varlıklarıdır" (Marx ve Engels, 1968, 181) der. Bu "tepeden inme" yaklaşım veya Archer'in ifadesiyle "aşağıya doğru birleştirme," insanları "Homo Sosyologicus" (toplumsal insan) olarak görür ve bireysel kimlikle insanın failliğini tamamıyla toplumsal yapıların içinde yok eder. Bu durum normatif işlevselcilik (Talcott Parsons), Marksizm'in mekanik yorumlamaları, sembolik antropolojinin büyük çoğunluğu ve yapısalcılık için de geçerlidir. Bu eski yaklaşıma, daha önce belirttiğimiz gibi, postmodernist antropologlarca yeniden hayat verilmiştir. Sözkonusu antropologlar, Kartezyen metafiziğin aşkın öznesini eleştirelim derken aşırıya kaçmış, insanın failliğini analizden tamamen çıkarmışlardır. Böylece kişi olarak insan ya tamamen "silinmiş" –"insanın sonu" sendromu– ve insanlık tarihi "öznesiz bir süreç" (Althusser) olarak görülmüştür ya da kişi ideolojik söylemlerin veya dilin bir "sonucu" ya da "inşası"na indirgenmiştir (bkz. Coward ve Ellis, 1977, 74; Flax, 1990, 231).

Toplumsal yapıların, kültürel temsillerin ve bunların toplumsal pratik üzerinden insan hayatı üzerindeki sınırlayıcı yaptırımlarının farkına varmak ne kadar önemliyse, bireysel kimliğinin ve insanın failliğinin geçerliliğini tanımak da bir o kadar önemlidir. Ancak bir kişi olarak insan, aşkın epistemolojik bir özne olarak değil, çevresel ve toplumsal bağlama gömülmüş bir varlık şeklinde düşünülmelidir (Benton, 1993, 103; Morris, 1994, 10-15). İnsan failliğinin tarihsel

önemine inanan bir hümanizm kabul edilmeli ve bu kesinlikle burjuva bireyciliğine (siyasi liberalizmde, iktisat kuramında, rasyonel seçimde görüldüğü gibi), Kartezyen metafiziğe ya da doğa üzerinde teknolojik tahakküme benzetilmemelidir. Hümanizm, yani insanın failliğine önem verilmesi, mantığın veya insanlığın tanrılaştırılmasını şart koşmaz. Bu tür bir yanılsama Ehrenfeld'ın *The Arrogance of Humanism* adlı çalışmasında, dinin gizli bir savunması olarak yer alır (bkz. Bookchin, 1995, 12-14; Assiter, 1996, 75).

İkinci yaklaşım, yani bireycilikse toplumsal gerçeğin en temel bileşeninin şahıslar olduğu gözlemine dayanır. Bu nedenle toplumsal yapıları ve kültürleri, fail insanın bir gölgesi ya da gölge olayı olarak düşünür. Bu düşünce biçiminin ilk örneği John Stuart Mill'in şu cümlesinde bulunabilir: "Toplumda meydana gelen olayların yasalarını, ancak ve ancak insanların eylem ve arzularının toplumsal vaziyette birleşmiş hali belirler" (1843, Kitap VI, Bölüm 7). Bu pek çok metodolojik bireyci ve deneycinin temel duruşu haline gelmiştir. Bu düşünürlere göre "toplumsal dünyanın temel bileşeni kendi anlayış ve eğilimlerine uygun şekilde davranan şahıslardır" (Watkins 1968, 270). Marx ve Engels de (1845) "Tarih hiçbir şey yapmaz; malvarlığı yoktur, savaşlara girmez. İnsanlardır bunları yapan, gerçek, yaşayan insanlar mal sahibidirler ve onlar savaşır [...]. Tarihse, çıkarını kovalayan insanların eylemlerinden başka bir şey değildir" der (1975, 93; Flew 1985, 61-66). "Yukarıdan bir bakış"ın aksine, bireycilik ya da toplumsal eylem kuramı "aşağıdan yukarıya" bir yaklaşım, bir tür "yukarıya doğru birleştirme", toplumsal ve kültürel yapıları toplumsal etkileşimlere ve bireylerin eğilimlerine indirgemedir. Metodolojik bireycilerin (Popper, Hayek, Homans, Ayn Rand) ve iktisat kuramındaki "rasyonel bireyin" (ayrıca rasyonel seçim ve oyun kuramlarının) yanı sıra bu yaklaşım, yorumbilgisine dayalı sosyolojideki çeşitli düşünürlerce de benimsenmiştir. Schultz ve R.D.Laing'in fenomenolojisi, etno-metodoloji ve sembolik etkileşimcilik buna örnektir (Layder 1994, 58-74; Hollis 1994, 115-41; Archer 1995, 34-46).

İnsan ve yapı "ikiliğini" aşmayı hedefleyen pek çok deneme de mevcuttur. Giddens'ın (1984) yapılaşma kuramı ve yine Giddens'ın "uygulama ontolojisi", Foucault'nun (1980) "soybilimsel" yaklaşımı ve "iktidar-bilgi" vurgusu, Elias'ın (1978) "biçim" kavramı hakkındaki kuramı ve Jackson'ın (1989) radikal deneyciliği buna örnek gösterilebilir. Ancak bu denemelerin tümü, merkezde olması gereken fail insanı ve toplumsal yapı diyalektiğini diğer tartışmaların gölgesinde bırakır. Sözkonusu çalışmalarda sırasıyla, toplumsal pratiklere, iktidarın söylemlerine, toplumsal yapılanmalara ve gündelik tecrübeye aşırı önem verilmesi (bkz. Layder 1994, 94-149) çözümlenmeye çalışılan ikiliği arka plana iter.

Bunu gören pek çok yazar, hem insanın failliğini hem de toplumsal yapıyı (veya kültürel temsilleri), kendi özelliklerini meydana getiren, birbirinden ayrı ve birbirlerine indirgenemeyecek gerçeklik seviyeleri olarak kabul eden eleştirel bir gerçekçiliğe ihtiyacımız olduğunu vurgular. Margaret Archer sosyolojiye morfogenetik bir yaklaşım önerisinde bulunurken, toplumsal yapılar ve onların kendilerinden gelen özellikleri "insanlara indirgenemez ve ayrıca insanlardan önce gelir; insanlar da yapının kuklaları değildirler, çünkü onların da kendilerinden gelen özellikleri vardır, bu da toplumsal yapıyı ya yeniden ürettikleri ya da değiştirdikleri anlamına gelir" (1995, 71) der. Archer bu yaklaşımına "analitik düalizm" adını verse de, aslında düalist değil diyalektik bir yaklaşımı savunur. Bu ise insanları toplumsal bağlama "oturturken" her tür indirgemecilikten kaçman bir yaklaşımdır. Yapı ve eylemlilik arasındaki ilişki tarihseldir, öyle ki "morfogenetik döngü" toplumsal ilişkiden ve fail insandan önce gelen ve onları belirleyen toplumsal yapılarla, ayrıca diğer yandan da toplumsal yapıları yeniden üreten ve değiştiren fail insanla ilgilidir (1995, 165-94). Archer toplumsal gerçeği tarif ederken metafor kullanmaktan kaçınır, zira toplum ne dil veya metin gibidir ne sabit parçaları olan bir mekanizmadır ne de sibernetik (homeostatik) bir sistemdir, bir tiyatro performansı veya bir kumaş parçası (ki radikal deneyciler arasındaki yaygın bir metafordur bu)

da değildir. Toplum yalnızca kendisidir; düzenli, açık, süreç ve insan temellidir (166).

Toplumsal hayata yönelik bu iki klasik yaklaşım da yetersizdir. Metodolojik bireycilik toplumsal hayatı insan eğilimlerine ve etkileşimlerine indirger. Burada kastedilen insan Hobbesçu bireydir; yani rasyonel, rekabetçi, kişisel çıkarının peşinde, bağımsız, menfaatlerini mümkün olan en üst dereceye yükseltmeye çalışan insandır. Bu, bir iradecilik biçimine işaret eder. Diğer yandaysa –toplumsal yapılar, kültürel temsiller, söylemler veya dil gibi– kolektif olgulara kendiliğinden gerçekleşen olaylar ve adeta temel gerçeklikler olarak yaklaşıp insanları bunların bir "sonucuna" indirgeme girişimi yer alır. Bu ise toplumsal olayların şeyleşmesi anlamına gelir ama bir o kadar da sorunludur. Erich Fromm'un ifadesiyle insan, "kültürün yazılabileceği boş bir sayfa değildir;" (1949, 23) zira insanlar doğal yetileri olan, enerji yüklü ve belli yapıda varlıklardır. İnsanlar ve kimlikleri, toplumsal yapıların ve söylemlerin basit birer "sonucu" değildir.

Bu durumda sözkonusu iki kuramsal görüşü bağdaştıran bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Böyle bir bakış açısı ilk kez Marx'ın çalışmalarında görülür; aslında Marx iki yaklaşımın da örnekleri arasında gösterilebilir; hem insanın failliğinin önemini hem de toplumdaki kurum ve ideolojilerin ontolojik gerçekliğini vurgulamıştır. Hümanizmi ve yapısalcılığı birleştiren bir "bağlantı kuramına" veya toplumun bir "ilişkisel modeline" ihtiyacımız var. Bu da demek oluyor ki toplumsal varlığımız toplumsal praksis vasıtasıyla inşa edilir, çünkü toplumsal edimler toplumsal yapıların ve kültürün mevcudiyetini varsayar. Ancak insan aynı zamanda, ontolojik bakımdan, toplumsal ilişkilerin dışında, birey olarak da eylemliliğe, özbilince ve özkimliğe sahip bir varlıktır (Harre, 1983). Demek ki –bu postmodernist çağda– insanın failliğinin önemini yeniden vurgulamalıyız, ancak bu kesinlikle aşkın özneye, iktisatçıların ve rasyonel seçim kuramcılarının savundukları burjuva bireyciliğine bir geri dönüş olmamalıdır. Toplumsal yapı üzerindeki vurgumuz,

kültürel şemaların (dil) ve toplumsal kurumların toplumsal pratik sürecinde insanın bilinç ve davranışını nasıl şekillendirip değiştirdiğini göstermeyi amaçlar. İnsanın failliği üzerindeki vurgumuzsa, insanların toplumsal yapı ve kültürel şemaları değiştirme kapasitesine ne denli sahip olduğunun altını çizer (Collier, 1994, 140-41; Layder, 1994, 209-10).

Pek çok düşünür, sosyal bilimlerin tarihi boyunca bu tür bir analiz yapmayı denemiştir. Son zamanlarda bu çabanın önemli temsilcileri arasında Habermas ve Bourdieu sayılabilir ve bu iki ismin kuramları birçok analizin konusu olmuştur (Bourdieu, 1990; Outhwaite, 1994).

1985'te kaleme aldığım bir yazıda Kardiner, Reich, Fromm ve Laing gibi toplumsal analize insani ve psikolojik bir boyut katmaya çalışan radikal düşünürlere odaklanmış, insanın failliğine dair sosyal bilimciler arasındaki iki uç tutumu eleştirmiştim. Bunlardan biri insanın failliğine toplumsal analizde aşırı önem vermeye dayanıyordu (ben psikologları, bazı psikanalistler, rasyonel seçim kuramcıları, ilişki analistleri ve metodolojik bireyciler arasında kabul edilen bir yaklaşımdı bu). Diğer uçta ise fail insanı tümden analiz dışı bırakan Leslie White, davranışçılar, göstergebilimciler ve yapısalcı Marksistler (tabii o zamandan beri birçok postmodernist de) yer alıyordu. "Özne kuramı" (yani fail insan) hakkındaki düşüncelerimin Lucien Goldman'ınkilere benzer olduğunu yazmıştım. Marx gibi Goldman da güncel kuramları meşgul eden çok sayıda radikal ikiliği (felsefe ve bilim, kuram ve pratik, yorumlama ve açıklama) reddeder. Özne kavramı üzerine ise iki temel yaklaşıma da karşı çıkar. Biri özneye, özellikle *cogito*'ya, analizde öncelik tanıyan yaklaşımdır; Descartes'tan kaynaklanmıştır, varoluşçular, fenomenologlar, hümanist psikologlar ve yorumbilgisini savunan sosyologlar bu gruptadır. Diğeriyse güncel yapısalcılığın yaklaşımıdır ve "özneyi hükümsüz kılar"; bu grupta Coward ve Ellis'in de takipçileri olduğu Althusser ve Lévi Strauss'un adı bilhassa vurgulanır. "Özne" inşa edilmiş olması bakımından diğer bilimsel kavramlara benzese de, Goldman'a

göre, bir nebze daha temel sahibidir çünkü "araştırılmasını önerdiğimiz gerçekleri daha anlaşılabilir kılar" (1977, 92). Bireyle başlayıp anlama odaklanan ilk yaklaşım, Goldman'a göre, açıklamaya yardımcı olmaz ve olaylar arasındaki ilişkiyi de aydınlatmaz. İkinci yaklaşımsa özneyi yok ettiği için, yapıların oluşumu ve işleyişini açıklayamaz. "İlki yapıları görmez; ikincisi ise yaratan, oluşturan ve işlevsel kılan özneyi" (1977, 106). Goldman davranış ve pratiğe bilinç kavramını eklememiz, ayrıca yapıların hem anlamlarını hem de işlevlerini incelememiz gerektiğini savunur. Bunun için "yaratıcı özneyi toplumsal hayatın içine" yerleştiren diyalektik bir yaklaşım gereklidir: "Bir olayı kavramak, onun yapısını tanımlamak ve ondan anlam çıkarmaktır. Bir olayı açıklamak, özneyle başlayan ve onunla gelişen işlevsellik temelindeki doğumu açıklamaktır. Üstelik kavramayla açıklama arasında radikal bir fark yoktur" (1977,106). İnsan öznesinin kuramsal olarak olumsuzlanmasına karşı çıkmak kesinlikle "birey" veya "aklın" toplumsal olarak inşa edilmediğini savunmak anlamına gelmez. Özneyi, yani insan varlığını, toplumsal ilişkilerin dışında kavramak ne kadar güçse, toplumsal ilişkileri özneler olmadan anlamak da o kadar imkânsızdır (Morris, 1985, 736).

Şunun altını çizmek gerekir ki toplumsal yapılar ve insanın failliği arasındaki ontolojik ayrım, yorumbilgisi ve natüralizm arasındaki epistemolojik ayrımla aynı değildir. Örneğin, bir yanda Mill ve Hayek, diğer yanda Radcliffe-Brown ve Leslie White, toplumsal hayata bilimsel bir yaklaşımdan yanadırlar ve yorumbilgisini hafife alırlar. Buna karşın metafizik sözkonusu olduğunda zıt kamplarda yer alırlar. White kültürün en makul bilimsel yorumlarının "insanlar hiç yokmuşçasına" yapılanlar olduğunu söyler (1949, 141). Aynı şekilde Durkheimcı sosyoloji, yapısalcı Marksizm, postmodernist antropoloji ve postmodern felsefe de insanın failliğini hükümsüz kılma bakımından benzerlik gösterir. Ancak postmodernizm, yorumbilgisinin radikal bir biçimine –yapıbozumculuk veya metinselcilik– aşırı önem vererek bilimi ve deneysel bilgiyi inkâr eder. Şimdi bu deneysel bilgi kavramından bahsedeceğim.

Deneysel Bilgi

1961'de David Pollock, hocası Evans-Pritchard'ın geç dönem yazılarının antropolojide yeni bir akım başlattığını iddia eder; bu ise "işlevden anlama" doğru bir geçiştir (1961, 76). Bu iddia işlevsel antropolojinin en önemli düşünürlerinden Radcliffe-Brown'ın, uzun zaman önce, toplumsal olayların "anlamının" ayırt edilmesi gerektiğini söylemesini, İngiliz toplumsal antropolojisinin kurucularından Malinowski'nin (Kuper, 1973) de "yerlinin bakış açısının" (Radcliffe-Brown, 1922, ix; Malinowski, 1922, 25) önemsenmesi gerektiği vurgusunu tümüyle yok sayar. Geertz'ten uzun zaman önce, ABD'deki kültürel antropoloji de yorumbilgisel anlayışın önemini vurgulamıştı; Cushing, Boas, Reichard ve Benedict'in çalışmaları buna örnek gösterilebilir. Şunun da altını çizmekte fayda var ki Evans-Pritchard'ın Radcliffe-Brown pozitivizmine yönelik kıymetli eleştirisi, yorumbilgisini veya sembolik yaklaşımı savunmuyor, yalnızca antropolojiyle tarihsel anlayış arasında güçlü bir bağ kurulması ihtiyacına vurgu yapıyordu (Evans-Pritchard, 1962; Morris ,1987, 188-89).

Bilhassa etnografik çalışmalarla bağlantılı olan yorumbilgisi ve yoruma dayalı anlayış antropolojinin her zaman kurucu bir unsuru olmuştur. Marvin Harris gibi kültürel materyalist antropologlar dahi bunu kabul eder. Harris'in Gertz ve Schneiderci kültürel idealizmde karşı çıktığı şey yorumbilgisi veya "bilişselcilik" değildi; tüm toplumsal hayatı "göstergebilime" indirgeme ve neden-sonuç analiziyle tarihsel anlayışı geçersiz kılma eğilimini eleştiriyordu. Diğer bir ifadeyle kültürel temsillerin "altyapısal durum" (Harris, 1980, 258-82) bakımından anlaşılabileceğini savunuyordu.

Sosyal bilimlerde Evans-Pritchard'ın çığır açıcı *Nuer Religion* (1956) analizinden 30 yıl kadar sonra gerçekleşen bu sözde "yorumlayıcı dönüş," büyük ölçüde pozitivist sosyolojiye, yapısalcı Marksizm'in ve genel olarak yapısalcılığın bilimciliğine bir tepki olarak anlaşılmalıdır. Eserlerini 1980'lerin başında kaleme alan Josef Bleicher, pozitivist bilimin radikal etkisi sonucunda, beşeri

bilimlerin "yorumbilgisel hayal gücünde" bir "körelme" ve "çöküş" yaşandığından bahseder (1982, 1-2). On yıl kadar sonra ise devran dönmüş, Rabinow ve Sullivan'ın (1987) savunduğu "yorumlayıcı dönüş" ve postmodernizm pek çok kişi için deneysel bilimin sonu anlamına gelmekteydi. Ancak Rabinow ve Sullivan açıkça şunu belirtmişti: Yorumlayıcı yaklaşımın "kültürel anlam" algısı, bilgiyi "pratik" ve tarihsel bağlamda ele alması, kültürel göreciliğe doğru bir sapma ya da romantik "öznelciliğe" bir övgü değildi. Ayrıca Derrida'nın "metinselciliğine" de toplumsal pratiği silikleştirmesinden ötürü eleştirel bakmaktaydılar. Geertz gibi onların temel vurguları da bir yorumbilgisi olarak antropoloji üzerineydi. Bu ise "kültürlerin yorumlanması" anlamına geliyordu ve kültürü "anlam ağı" olarak niteliyordu, yani kültür insan dünyasını oluşturan ortak anlam edimleri ve sembolleriydi (1987, 7). "Açıklayıcı şemaların" sosyal bilimlerdeki kuramsal faydasını reddetmemekle birlikte, bunları asla kuramlaştırmamışlardı. Sosyal bilimin amacı "evrensel yasalar" çıkarmak değil, bağlamları "açıklamaktı". "Yorumbilgisi" vurguları ve kültürel anlamların yorumlanması düşünüldüğünde, bu tür bir açıklamanın ne demek olduğu ise tam olarak belirtilmemişti.

Benzer bir duruşu Charles Taylor da (1985) sergiler. Taylor beşeri bilimlerde "yorumbilgisel bileşenin" önemini vurgulayan "felsefi bir antropolojiden" yanadır. Ancak "natüralizm" olarak eleştirdiği şey aslında zaten modası geçmiş, mekanik bir paradigma, anlam bakımından "gösterici bir yaklaşım", yani dünyayla dil arasında doğrudan bir ilişki olduğunu varsayan bir yaklaşımdı; diğer bir ifadeyle "bağlantısız kimlik," yani dünyaya entegre olmayan atomistik bir özne anlayışı barındıran deneysel bir bilim kavramıydı. Bu tür bir "doğa bilimi" modeli (yani pozitivizm), sosyal bilimlerde uzun süredir eleştirilir. Ancak bu eleştiri natüralizmin, deneysel bilimin reddi olduğu anlamına gelmez. Ne var ki Taylor, bilimsellik görünüşüne önem verenlerden açıkça rahatsız olur, Derrida'nın yazılarındaki muammalardan ve belirsiz duruştan da yakınır. Toplum bilimlerindeki yorumbilgisel yaklaşımın açıklamalar için esas

olduğu iddiasına rağmen Taylor, tıpkı Ranibow ve Sullivan gibi, bu "açıklamanın" içeriği hakkında sessiz kalır.

Elbette ki insanların doğanın içkin bir parçası olduğu ve toplumsal hayatın deneysel bilim (natüralizm) yoluyla açıklanabilir olduğu düşüncesi indirgemeci, mekanist ve atomist kavramsallaştırmalar içermeksizin de savunulabilir. Aynı şekilde, yorumbilgisine dayalı anlayışın önemi de "metinselciliğe" veya körü körüne bir postmodernizme kapılmaksızın vurgulanabilir. Bu nedenle ihtiyacımız olan, bilim (natüralizm) ve yorumbilgisini (hümanizm) bir araya getiren, bunu yaparken de hem yorumbilgisini hiçe sayan ve bizi indirgemeci materyalizme iten pozitivizmden hem de deneysel bilimi önemsizleştirerek bizi kültürel idealizme iten metinselcilikten uzak duran bir yaklaşımdır.

Yorumlayıcı bir anlayış olarak yorumbilgisi, saha çalışmaları başta olmak üzere antropolojiye içkin bir yaklaşımdır. Bleicher sosyal bilimlerin "silinemez ve temel bir yorumlayıcı boyut" (1982, 2) içerdiğini söylerken buna işaret eder. "Anlam" toplumsal olanın araştırılmasında temel bir kategoridir. Bu nedenle saf pozitivist yaklaşımlar eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Bu eleştiriler, antropolojideki sözde yazınsal veya yorumlayıcı dönüşten önce gelir. Pozitivizm ya da mantıksal deneycilik şu kriterlerle tanımlanır:

1. Tüm bilginin duyu deneyimine dayandığını savunan deneysel bir bilgi anlayışını kullanır. Buna göre, bilim yalnızca araştırmacıdan tamamen bağımsız olan ve gözlemlenebilir "gerçekler"le ilgilenebilir.
2. Bilimin amacı genel yasalar bulmak, olayları evrensel genellemelere ve "sabit bağlaç"a dayalı neden-sonuç ilişkilerine referansla açıklamaktır.
3. Tek geçerli bilgi bilimsel bilgidir. Tüm diğer anlayış biçimleri –şiir, ahlak, pratik bilgi, sanat, din, felsefe– "metafizik" adı altında "değersizleştirilir" ya da dünyaya dair açıklayıcı kapasiteden yoksun olduğundan küçümsenir.

4. Bilimsel bilgi kullanışlıdır. Bize maddi dünyaya hükmetme gücü verir.
5. Bilimsel rasyonalite bütünlüklü bir bilgiye işaret eder ve yöntemleri hem toplumsal hem de beşeri bilimlere olduğu gibi uygulanabilir. Bu bilme biçiminin bilinebilir sınırları yoktur. Carnap'ın dediği gibi, "cevabı bilimle verilemeyecek bir soru yoktur" (1967, 290). Bilimlerin bütünlüklü yapısı, matematik ve fiziğe epistemolojik bakımdan ayrıcalık tanır ve böylece indirgemeci bir natüralizme varır (Outhwaite, 1987, 5-11; Sorell, 1991, 3-22; Hollis, 1994, 40-65).

Elbette ki gerçeğin yaratıcı ve imgesel bir temsili olarak bilimin sahip olduğu önemi kabul etmek için ille de pozitivist kavramsallaştırmayı onaylamak ve onu tanrılaştırmak gerekmez. Zira bilimsel yöntemin tutarlılığı pek çok sınavı geçmiştir. Ne Aristoteles ne de Kant bilimi yegâne bilme biçimi olarak görmüştür; gerçekçi bir bilim kavramsallaştırması öteden beri tartışılır. Bilimin toplumsal bir süreç olduğunu kabul etmek deneysel bilimi geçersiz kılmaz; aynı şekilde bilimsel hipotez ve kuramların toplumsal süreçten daima "etkilenmesi", mütekabiliyete dayalı hakikat kuramının reddedilmesini gerektirmez (Reyna 1994).

İlginçtir ki kuramları "yorumlayıcı dönüş" denen sosyal bilim akımını destekleyen veya pozitivizmin yorumbilgisine dayalı eleştirisini yapan önemli düşünürlerden hiçbiri –Dilthey, Gadamer ve Ricoeur– deneysel bilimi değersizleştirmemiştir. Aksine hem yorumbilgisinin hem de deneysel bilimin önemini vurgulamışlardır.

Dilthey'ın yaşam felsefesi (*lebensphilosophie*), hem aşırı rasyonelliğe hem de pozitivizmin beşeri bilimlere uzatılmasına bir tepki olarak düşünülebilir. Gündelik yaşam tecrübesine (*erlebnis*) dayanan bir "tarihsel bilimin" temellerini atmaya çalışırken biliminsanının da tarihsel bir varlık olduğunun altını çizmiştir. Ancak Dilthey'a göre deneysel bilgi yorumlayıcı anlayışın ötesine geçer, çünkü ilki çeşitli usullerle doğruluğu sınanan, düzenli nedensel ilişkilere dayanan

bir bilgidir. Outhwaite, Dilthey'ın yorumlayıcı yaklaşımının [*Verstehen*] kıyaslama ve genellemelere bağlı neden-sonuç ilişkileriyle ters düşmediğini, "bu nedenle iki metodun birbirini tamamlayıcı biçimde kullanılabileceğini" düşündüğünü ve her ikisinin de tarihsel (kültürel) bilimlerde kullanışlı olduğunu söyler (1975, 29). Dilthey –Marx ve Weber gibi– anlama ve açıklama arasındaki ikiliği reddeder; zira tarihçi ya da sosyolog, toplumsal alanın etkisinden söz ederken neden-sonuç ilişkisi içinde düşünür. Weber sosyolojiyi tanımladığı şu cümlelerinde Dilthey'ın duruşunu gayet güzel bir biçimde ifade eder: "[Sosyoloji] yorumbilgisine dayalı toplumsal eylem anlayışına ulaşmayı hedefleyen ve bu anlayışla da onun neden ve sonuçlarını nedensellik ilişkisi dahilinde görmeyi amaçlayan bir bilimdir" (1947, 88) (Dilthey üzerine faydalı kaynaklar için bkz. Makkreel 1975; Outhwaite, 1975, 24-37; Bleicher, 1982, 55-68; Morris, 1991, 143-52).

Dilthey yorumlayıcı anlayışı kültür bilimlerinin bir parçası olarak görürken, onun yorumbilgisine dayalı yaklaşımı bir bilim olarak gösterme çabasını eleştiren Gadamer, bilimin kendisini bir tür yorum olarak görür. Gadamer'e göre insan bilimlerinin fiziksel bilimleri kopyalama çabası yalnızca "entelektüel bir kemikleşmeye," toplumsal olayların canalıcı anlamlarının önemsizleştirilmesine neden olabilirdi (Bleicher, 1982, 88). Ancak Gadamer bilime saldırmaktan ziyade, insan öznesinin "tarihselliğini" vurgulamakla, kültürel geleneklerin asli öneminin altını çizmekle ve bu şekilde insani bilgi birikiminin tarih ve sanat gibi dallarının önemini savunmakla meşguldü. Gadamer tarihsel anlayışın "öznelci" olarak damgalanmasını reddederek, bu anlayışın yalnızca "geçmiş ve geleceğin bir araya getirildiği bir geleneğe dahil olmak" anlamına geldiğini savunuyordu. Bu durumda "anlama" yalnızca bir sosyal bilim "metodu" değil, "insan yaşamının kendi varlığının da temel özelliğiydi." Böylece bir bilme biçimi olarak doğa bilimleri ancak "anlamanın bir alt türü" olarak görülebilirdi (Gadamer, 1975, 258-59). Gadamer için yorumbilgisi, kültürel görecilik veya idealizm içermiyordu; "ufukların birleştiril-

mesi" dediği, insan bilgisinin genişletilmesi anlamına geliyordu (302-6). İnanç ve eylemlerimizin tarihsel doğasını vurgulamasına karşın Gadamer "mantık, bilginin geçerliliği gibi konuları hiçe saymamız" gerektiğini düşünmez, aksine "Aydınlanma idealini sürdürmemizi, ancak bu ideali, anlayışımızın kültürel ve dilsel içkinliği ilkesiyle harmanlamamızı savunur" (Warnke, 1987, 168).

Benzer şekilde, Paul Ricoeur yorumbilgisinin sosyal bilimlerdeki önemini vurgularken deneysel bilimin açıklamadaki önemini yok saymaz; deneysel bilimi Dilthey ve Gadamer'den daha fazla önemsizleştirmez. Fenomenoloji geleneğinin derinliklerinden gelen Ricoeur, yaşam-dünyasının (*lebenswelt*) ontolojik önceliğini vurgularken, yani yorumbilgisinin (varoluşsal anlayışın), olayın hem yorumlanmasından (tefsir olarak) hem de açıklanmasından önce geldiğini savunarak, Husserl ve Heidegger'in yolundan gider. Ricoeur şöyle der: "Yorumbilgisi beşeri bilimler üzerine düşünceler değildir, bu bilimlerin üzerinde geliştiği ontolojik temellerin açıklanmasıdır." Ancak Ricoeur, Heidegger gibi yaşam-dünyasının yalnızca arkaik anlayışına vurgu yapmayı çok yetersiz bulur. Ricoeur'e göre, Heidegger'in felsefesiyle "her zaman temellere dönme çabasındayken, dönme hareketine başlayamaz hale geliriz. Bu hareket temel ontolojiden çıkarak beşeri bilimlerin durumuna dair yerinde epistemolojik sorular sorar. Bilimlerle diyaloğunu kesmiş bir felsefe, kendisi hariç hiçbir konuya odaklanamaz" (1981, 59). Dilin içkin ve çokanlamlı doğasını tanıyan ve ayrıca dilin doğrudan doğruya doğanın bir yansıması olduğunu (sözmerkezciliği) reddeden Ricoeur aynı ölçüde Derrida'nın yapıbozum anlayışını da eleştirir. Öyle ki dil ve dünya arasındaki mutlak belirsizlik, bir düzen anlayışına dair tüm iddiaları yıkar, hiçbir anlam kalmaz (bkz. Rabinow ve Sullivan, 1987, 13). Ricoeur'e göre, dile ve dünyadaki ontolojik varlığa dair bir çıkarım ancak duyu ve referans arasındaki diyalektik üzerinden gerçekleştirilebilir (1976, 20-21). Dilthey ve Gadamer gibi yaşam tecrübesinin (*erlebnis*) ontolojik önemi insan hayatının temel "tarihselliğinin" ve "birincil tecrübe" olarak yorumbilgisinin üzerinde

dursa da Ricoeur "açıklayıcı tutumu" reddetmez. Bilgi içinde beşeri bilimlerce taşınan üç hareketten söz eder: İnsani yaşam-dünyasına (*lebenswelt*) katılmayı gerektiren öncül bir anlayış (*verstehen*), yorumlama (*auslegung*), yaşam-dünyasının (kültür) derinlemesine bir tefsiri ve son olarak açıklama (*erklären*). Fakat açıklama, Ricoeur'e göre, beşeri bilimler geleneğinin içinden çıkar ve pozitivist bilim modelinin sosyal ve kültürel alanlara uygulanmasını gerektirmez. Yazı yazma işi nasıl bir nesneleştirme süreciyse ve metnin anlaşılması nasıl "duyudan referansa" doğru (1981, 218) bir hareketse, anlamlı eylem de aynı şekilde bilimin bir nesnesi olabilir. Bu nedenle yorumlama ve açıklama arasında, yorumbilgisi ve Lévi Strauss tarzı yapısalcı analiz arasında birbirini tamamlayan karşılıklılık ilişkilerinin kurulması gerektiğini savunur.

Tüm bu düşünürler –Dilthey, Gadamer ve Ricoeur– yorumbilgisine dayalı hayal gücünün beşeri bilimlerdeki önemini vurgulayarak, hümanizm ve natüralizm arasındaki katı neo-Kantçı düalizmi temelinden çürütürler. Yorumbilgisi geleneğini yeniden kayda alan Bleicher şu çıkarımı yapar: Yorumbilgisine önem verilmesi, olayın bağlamsallığının ve tarihselliğinin tanınmasına engel teşkil etmez ve hem yorumlama hem de açıklama (bilim) anlama kapasitesinden beslenir. Bu noktada Bleicher "yorumbilgisel–diyalektik" analizleri harmanlayan bir sosyolojiden bahseder. Böyle bir sosyoloji eleştireldir, yorumbilgisi olarak derinliklidir ve diyalog süreçlerinin meydana geldiği nesnel bağlamların da farkındadır (1982, 143-50).

Öyle görünüyor ki antropoloji her zaman doğa bilimleri ve beşeri bilimler arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Postmodernizmden çok önce bu disiplinin bir bilim dalı olmadığını ve hatta hiçbir zaman da olamayacağını söyleyenler çıkmıştır. Aynı şekilde, Radcliffe-Brown gibi antropolojinin doğa bilimleriyle aynı kuralları izlemesi gerektiğini, yani ya kıyasa dayalı analizler yaparak nedensel yasalar veya tümevarımcı genellemeler üretmesi ya da yapısalcıların-ki gibi evrensel yapıları meydana çıkarması gerektiğini kararlılıkla savunanlar da çıkmıştır. Ancak çoğu antropolog, özellikle de tarih

bilincine sahip olanlar, bu iki uç görüşün ortasında yer almıştır. Vico'dan başlayan uzun bir gelenek boyunca, hem yorumbilgisi anlayışı hem de bilimsel açıklamayla ilgilenmiş, bunu yaparken de basitçe pozitivizme düşmekten kaçınmışlardır. Böylece çeşitli yollarla Aydınlanma fikirlerini ve romantik geleneği bir araya getirmişlerdir. Yorumlamaya fazla önem verilmesini eleştiren Tim O'Meara (1989), insan davranışıyla ilgili açıklamaların her zaman antropolojinin bir parçası olduğunu, bu nedenle antropolojinin deneysel bir bilim olduğunu söyler. Richard Shweder (1984) tarafından savunulan, antropolojinin Aydınlanma'ya romantik bir başkaldırı olduğu, bu nedenle de asla deneysel bilimle bağdaştırılamayacağı tezi, bence, çok yanıltıcıdır. Bu tür bir ifade postmodern antropolojinin erken dönemli bir habercisidir (bu konudaki eleştirim için bkz. Morris, 1986).

İnsan hayatı doğası gereği toplumsal ve anlamlıdır, doğal dünyanın "içindedir" ve orada "kök salmıştır". Bu nedenle insan hayatının anlaşılması hem yorumbilgisi anlayışı ve yorumlama (hümanizm) hem de nedensel mekanizmalar ve tarihsel bir anlayışı içeren (natüralizm) açıklamalar gerektirir. Antropolojik analiz, yorumbilgisini ve natüralizmi birlikte kullanmalıdır. Yorumlamaya –en aşırısı olan "metinselcilik" her tür deneysel bilimi reddeder– veya natüralizme –en aşırısı olan "pozitivizm" kültürel anlamları ve insani değerleri tümden yoksayar– tek taraflı yaklaşmaktan kaçınmalıdır. Jeffrey Alexander (1992) pozitivizm (bilimsel kuram) ve yorumbilgisi (kuram karşıtı görecilik) arasındaki "epistemolojik açmazın," reddedilmesi önem taşıyan yanlış bir ikilem olduğunu savunur. Pozitivist bilimin ve nesnelciliğin tek alternatifi idealist metafizik ve kültürel görecilikle desteklenmiş bir neo-romantik metinselciliğin veya yorumbilgisinin yüzeysel kabulü değildir. Bu nedenle antropoloji, tarihsel sosyologların (Marx, Dilthey, Weber, Evans-Pritchard) yolundan gitmeye devam etmeli ve yorumbilgisiyle (yorumlamacı anlayış) deneysel bilimi (açıklamalar) harmanlarken hem metinselciliği hem de pozitivizmi reddetmelidir. Jackson der ki: "İnsanları nasıl nesne-

lere indirgeyemezseniz, onları metne de indirgeyemezsiniz" (1989, 184). Ancak natüralist bir bakış açısını, insanlığın spiritüel, ahlaki ve epistemolojik birliğini kabul ederken, var olan somut şeylerin "yok edilmesini," kültürel veya tarihsel açıdan özel durumların yok sayılmasını isteyemeyiz. Hollinger'in de (1994, 67) savunduğu gibi insan davranışının her yerde aynı olduğunu da savunamayız. Birlik, fark ve tekillik insan hayatının çeşitli boyutlarıdır.

Böylece antropolojinin deneysel bir bilim olduğunu savunarak tartışmayı noktalayabiliriz. Bhaskar'ı takip ederek antropolojinin somut (Husserl gibi), yorumbilgisine dayalı (Dilthey gibi) ve tarihsel (Marx gibi) olduğunu ve toplumsal olayların yorumlayıcı anlayışla, nedensel ilişkilerle ve tarihsel mantıkla anlaşılabileceğini söyleyebiliriz (Bhaskar, 1986, 186; Collier, 1994, 163-70).

Antropolojik bilgi, farklı tür bilgilerden meydana gelir: yaşam-dünyasımn veya kültürün öncül, pratik anlayışı; bir toplum veya kültür dahilindeki yapıların yorumlayıcı anlayışla meydana çıkarılması; kıyaslamalı çalışmalarla nedensel mekanizmaların tespit edilmesi; olayların tarihsel imgelemle toplumsal-tarihsel bağlamda temellendirilmesi (Evans-Pritchard, 1962, 23; Comaroff, 1992). Burada etnografi (yorumlama) ve antropoloji arasındaki kesin ve katı bir iş bölümünden bahsetmiyoruz. Dan Serber'a göre (1985, 34) etnografinin görevi yorumlamadır, yani belirli bir toplumsal alanın anlaşılabilir olmasını sağlamaktır, antropolojinin –genellemeci bir bilim olarak– görevi ise kültürel olayların sebebi olan ilişkileri nedensellik üzerinden tarif etmektir. Serber bunları iki bağımsız iş olarak görür ve ilk etapta ayrı tutulmalarından yanadır. Ancak etnografik metnin kendisi genellikle çeşitli araştırma yöntemlerini bir araya getirir, tarihsel ve kıyaslamalı analizlerle neden-sonuç ilişkisinden ve yorumlayıcı anlayıştan bir arada faydalanır. Antropoloji ise adı gereği, bana göre, Adam Kuper'in (1994) "kozmopolit proje" olarak tabir ettiği ağır işi –diğer sosyal bilimlerle (ve beşeri bilimlerle) bağlantılar kurma, insan hayatının genel ve kıyaslamalı anlayışına katkıda bulunma işini– yüklenmelidir. Adına yakışır bir

antropoloji, gerçekçi ontolojiyi kabul ederek, hakikat arayışında olduğunu da kabul eder. İnsan öznelliğinin dikkat çekiciliğini kabul ederek, yorumbilgisini (toplumsal hayatın betimsel anlayışı) deneysel bir sosyal bilimin savunuculuğuyla harmanlar.

3*
Antropoloji ve Anarşizm (1998)

ANTROPOLOJİ VE ANARŞİZM arasında pek çok bakımdan "birleşme eğilimi" vardır. İnsan kültürünü inceleyen bir araştırma dalı olarak antropoloji geniş bir konu yelpazesine ve çeşitli bakış açılarına sahip olmasına rağmen, tarihsel açıdan daima devlet öncesi toplumlara odaklanmıştır. Ancak geçmişin antropolojisini yüzeysel bir şekilde "ilkel" insanların, "egzotik" ötekinin ya da "yok olmakta olan" kültürlerin yabanıl işleyişine dair bir araştırma olarak görmek oldukça yanıltıcıdır. Antropolojinin önyargılı, hatta düpedüz yanlış bir tasviridir bu. Zira bu disiplinin uzun bir geleneği vardır ve bununla birlikte pek çok antropolojik çalışma da Hindistan, Çin ve Japonya'da geçer. James Clifford ve George Marcus'un (1986) postmodern veya yazınsal antropolojinin başlangıcı niteliğindeki eserinde feminist antropolojiyle kalmayıp "Batılı" olmayan antropologların (Srinivas, Kenyatta, Fei ve Aiyappan...) etnografilerini de tamamen yok saydığını belirtmeliyiz. Ancak antropolojinin bilhassa anarşi durumuna, yani devletsiz topluma odaklanan bir sosyal bilim olduğunu da ifade etmemiz gerekir. Nitekim Evans-Pritchard klasik çalışmasında Nuer'deki (1940) siyasi sistemi "düzenli anarşi" olarak tanımlar. Harold Barclay'nin çığır açıcı kitabı *Efendisiz Halklar*'ın (1992) alt başlığı *Anarşizmin Antropolojisi*'dir. Barclay burada anarşi ve anarşizm arasında bir ayrım yapar; anarşi devletsiz bir

düzenli toplumu ifade eder, anarşizm ise 19. yüzyılda ortaya çıkmış bir siyasi hareket ve gelenek için kullanılır.

Antropologlar ve Anarşizm: Reclus, Bouglé, Mauss, Radcliffe-Brown

Bu makalede önce anarşist gelenekle ilişkisi bulunan birtakım antropologları ele alarak anarşizm ve antropoloji arasındaki bağlantıları keşfetmeyi amaçlıyorum. Ardından anarşistlerin antropolojik metinlerden nasıl yararlandığını kısaca analiz edip anarşizme dair kendi düşüncelerimle yazıyı noktalayacağım.

Pek çok antropoloğun anarşizme eğilimi olmuştur. İlk etnografi eserlerinden biri Élie Reclus'nün *Primitive Folk* adlı kitabıdır. 1903'te yayımlanan kitabın altbaşlığı *Studies in Comparative Ethnology*'dir. Bu eser seyyah ve misyonerlerin anlatılarına dayanır ve 19. yüzyılın sonunda yayımlanan kitaplarında sıkça rastlanan evrimsel tınıyı taşımakla birlikte Apaçi, Nayar, Toda ve İnuit gibi halklara dair berrak ve olumlu gözlemler taşır. Reclus bu kültürlerin ahlaki ve entelektüel bakımdan "sözde uygar devletlerle" eşit olduğunu savunur. Yine ilginçtir ki Reclus, Fransızca Eskimo ifadesi yerine şimdilerde yaygın olan ve "insan" anlamına gelen İnuit sözcüğünü kullanır. Élie Reclus ondan çok daha meşhur bir anarşist coğrafyacı ve hayat boyu müttefiki olan Elisée'nin ağabeyiydi.

Anarşist eğilimi olan bir diğer Fransız antropolog Célestin Bouglé, sonradan Lois Dumont'u etkileyen Hint kast sistemini incelediği meşhur çalışmasının (1908) yanı sıra Proudhon hakkında da önemli bir çalışma yapmıştı. Bouglé (1911) Proudhon'un önemli bir sosyolojik düşünür olduğunu ilk savunanlar arasındaydı ve bu savı ciddi tartışmalar yaratmıştı. Durkheim anarşistlerin bireye fazla önem vermesinden rahatsızdı, ancak onun çevresinde gelişen Fransız sosyoloji geleneğiyle sosyalizm ve anarşizm arasında yakın bir ilişki vardı. Durkheim bir çeşit sendikal sosyalistti, ancak yeğeni Marcel Mauss yazı öncesi kültürlerde karşılıklılık ve armağan değişimini incelediği eseri *The Gift*'i (1925) yazmıştı. Bu kısa kitap

anarşist tonda olmasının yanı sıra antropolojinin temel eserlerinden biri ve her genç antropoloğun okuduğu bir başyapıt olmuştu. İngiliz antropologların anarşizmle ilişkisi daha zayıftı. Ancak İngiliz antropolojisinin "babası" addedilen A.R. Radcliffe-Brown gençlik yılları boyunca bir anarşistti.

Alfred Brown Birminghamlı bir delikanlıydı. Ağabeyinin yardımıyla Oxford Üniversitesi'ne girmiş, bu kurumda karşılaştığı iki düşünceyle kendisini şekillendirmişti. Birincisi süreç filozofu Alfred Whitehead'in organizma kuramıydı. İkincisiyse yazılarım özümsediği Kropotkin'di. Oxford'daki öğrencilik yıllarında Radliffe-Brown, "Anarşi Brown" olarak bilinirdi. Çok yazık! Oxford onun da canını sıkmıştı. Sonraları bir tür entelektüel aristokrata dönüşen Brown, adının arasına bir tire koyarak "A.R. Radcliffe-Brown" oldu. Tim Ingold'a (1986) göre Brown, çoğu Durkheimcı ve işlevselci gibi çelişki, iktidar ve tarih meselelerini fazla önemsizleştirse de, onun yazılarına toplumsal hayatın bir süreç olduğu anlayışı nüfuz etmişti.

Anarşizmin antropolojiye etkisi çok az olsa da –elbette (Boas, Radin ve Diamond gibi) pek çok önemli antropolog, radikal liberal veya sosyalisttir– anarşist yazarlar antropologlardan epey faydalanmıştır. Ancak anarşistler ve Marksistlerin antropolojiye bakışlarında önemli farklılıklar bulunur. Anarşistler etnografik metinlerle eleştirel bir diyalog içine girmişler, Marksistler ise antropolojiyi genellikle küçümsemişlerdir. Bu bakımdan Marksistler, Marx ve Engels'in tarih ve etnografiye yönelik ilgisini terk etmişlerdir. Kuşkusuz, Engels'in meşhur çalışması *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1884), Lewis Morgan'ın antropolojik çalışması *Antik Toplum*'a dayanır (1877). Fakat klasik Marksistlerin –Lenin, Troçki, Gramsci, Lukács– yazılarını incelediğimizde tamamıyla Avrupamerkezci bir bakış açısıyla ve antropolojiyi küçümseyen bir yaklaşımla yazdıklarını fark ederiz. *Marksist Düşünce Sözlüğü*'nün (Bottomore 1983) "antropoloji" başlığı altında, Marx ve Engels'ten 1970'lerdeki Fransız Marksist antropologlara (Godelier, Meillassoux) kadar geçen sürede hiç kimseden bahsedilmez. Yine ilginçtir

ki Marksist bir eser olan *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri* (Hindness ve Hirst, 1975) kuramsal söylemlerin "nesnelerinin" olmadığını savunmanın –yani tarihi bir disiplin olarak çalışmaya değer görmemenin– yanı sıra tüm antropolojik bilgiyi de göz ardı etmiştir. Perry Anderson, Wallerstein ve E.P. Thompson'ın aralarında olduğu Marksist düşünürlerin anarşizme yönelik küçümseyici yaklaşımı da bununla benzerlik gösterir.

Anarşistler ve Antropoloji: Kropotkin, Bookchin, Clastres, Zerzan

Antropolojiyi yaratıcı biçimlerde kullanmış anarşistlerden yalnız dördü üzerinde durmak istiyorum: Kropotkin, Bookchin, Clastres ve Zerzan.

Kropotkin epey meşhurdur. Asya'ya çokça seyahat etmiş bir coğrafyacı olan Kropotkin'in etnografiye yönelik ciddi bir ilgisi vardı. 1903'te yayımlanan *Karşılıklı Yardımlaşma* adlı eserinde bu durum net bir şekilde görülür. Bu kitapta, organik ve toplumsal hayattaki yegâne kriterlerin serbest piyasa mücadelesi ve en güçlünün hayatta kalması ilkesi olmadığını, hayatın daha ziyade "karşılıklılık" ve "birlikte yaşam" üzerine kurulu olduğunu göstermeye çalışmıştı. Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin son kısmında ifade ettiği ekolojik boyut, yani evrim için rekabetin değil, işbirliğinin önemli olduğu fikri Kropotkin için bilhassa önemliydi. Bunun en çarpıcı örneği, hemen her yerde bulunan en basit yaşam biçimlerinden birini temsil eden yaygın likenlerdir.

Kropotkin'in kitabı karşılıklı yardımlaşmayı yalnızca avcı toplayıcılar, Buryatya ve Kabiliyeler (bunlar şimdi Bourdieu'nün yazılarında da geçiyor) gibi toplumlar arasında değil, aynı zamanda ortaçağ şehirleri ve çağdaş Avrupa şehirlerinde de işleyen bir ilke olarak görür. Sosyal Antropologlar Derneği'nin sosyalizm üzerine yaptığı bir monografideki iki makale (Hann, 1993) özellikle çağdaş toplumlardaki anarşiye odaklanır. Alan Barnard, Kalahari avcı toplayıcıları arasındaki "ilkel komünizm" ve "karşılıklı yardımlaş-

ma" konularını, Joanna Overing ise Venezuela'daki çiftçi topluluğu Piaroa arasındaki "anarşi ve kolektivizm"i inceler. Anarşizmin kimi antropologlar için hâlâ önemli bir konu olduğunu işaret edercesine Barnard'ın makalesinin başlığı "Kropotkin Buşmanlar'ı ziyaret eder"dir.

Kropotkin insanlık tarihinin "kabile dönemi" olarak adlandırdığı süreçteki "yaratıcı zekâyı" ve karşılıklı yardımlaşma kurumlarının gelişimini inceleme niyetindeydi. Ancak bu bakış açısı bireyin kendini savunmasını reddetmiyordu; pek çok çağdaş antropoloğun aksine Kropotkin bireysellik, kendini olumlama ve bireycilik arasında ayrım yapmaktaydı.

Murray Bookchin çok tartışma yaratan bir şahsiyettir. Bookchin'in yurttaş meclisleri, belediyelerin özyönetimi, potansiyel bir ekolojik topluluk olarak şehir üzerine yaptığı vurgular, derin ekolojistlerin misantropileri ve ekomistisizmleri hakkındaki sert eleştirileri gayet iyi bilinmekte ve bu konudaki çetin tartışmaların merkezinde durur. Ancak Bookchin'in süreç odaklı diyalektik yaklaşımı ve tarih bilinci, kaçınılmaz olarak onu antropolojik çalışmalardan beslenmeye itmiştir. Bookchin üzerinde en etkili olan isimler Paul Radin ve Dorothy Lee'dir. Bu iki isim de Amerika yerlilerinin kültürüne hassasiyetle yaklaşan antropologlardır. *Özgürlüğün Ekolojisi*'nde Bookchin, "organik toplum" olarak adlandırdığı kavrama bir bölüm ayırır. Bu kavram erken kabile toplumunun önemli özelliklerine, ilkel eşitliğe, baskı ve eziyetin dışlanmasına, birey akraba ve topluluk üyeleri arasındaki birlik hissine, toplumsal mülkiyet, karşılıklı yardımlaşma ve kullanım hakkına önem verilmesine, doğal dünyayla karşılıklı bir uyum içinde ve hâkimiyet ilişkisi olmaksızın yaşamaya vurgu yapar. Ancak Bookchin'e göre esas olan yazı öncesi toplumlardan ders çıkarmaktır.

Pierre Clastres hem bir anarşist hem de bir antropologdu. Güney Amerika yerlileri ve özellikle de Guayaki (Aché) orman toplumu hakkındaki eseri *Devlete Karşı Toplum* (1977) başlığını taşır. Tom Paine ve daha önceki anarşistler gibi, Clastres da (bir toplumsal

ilişkiler modeli olarak) toplumla devlet arasında bir ayrım yapar. Clastres'a göre "ilkel" toplumlar –gerek avcı toplayıcı gerekse bahçıvan (cilalı taş)– temel geçim yollarının kurumsallaştırılmasının ve böylece iktidarın toplumdan ayrılmasının engellenmesi bakımından ayrılır. Batı siyaset felsefesinin iktidarı "yönetme ve itaate dair hiyerarşik ve otoriter ilişkiler" (9) olarak tanımlayıp iktidar kavramını baskıcı bir tahakkümden ibaret görmesinden yakınır. Güney Amerika halklarından –Inca Devleti hariç– bahseden antropoloji külliyatını gözden geçiren Clatres bu halkların, "demokrasi algısı ve eşitlik arzusuna" sahip olmak bakımından farklı olduğunu ortaya koyar. Öyle ki yerel önderler dahi baskıcı bir güce sahip değildir. Clastres'a göre ilkel toplumun dokusunu oluşturan şey karşılıklılık ilişkileridir; kuşkusuz baskıcı iktidar bu tür bir karşılıklılığın sürmesini engeller. Kabile topluluklarındaki şiddetin fazlaca abartıldığını, ayrıca geçim ekonomisinin açlığa karşı zar zor idare etmekle uzaktan yakından alakasının olmadığını, normal zamanlarda bu topluluklarda muazzam bir yiyecek çeşitliliği ve bolluğunun bulunduğunu vurgular. Bu tür topluluklar temelde eşitlikçi bir anlayışa sahiplerdir ve insanlar yaptıkları işler gibi kendi hayatları konusunda da söz sahibidir. Clastres için "ilkel" toplumdan "tarihsel" topluma geçişteki "kırılma" cilalı taş devrimi ya da tarımın gelişmesinden ibaret değildir; daha ziyade, tarımın yoğunlaştırılması ve devletin ortaya çıkmasıyla gerçekleşen "siyasi devrimdir".

Clastres'ın analizi yakın zamanda John Gledhill (1994, 13-15) tarafından kabul edilmiştir. Bu yorum, iktidarı baskıcı otoriteyle özdeşleştirmesi bakımından Batılı siyasi kuramları eleştirir; tarihe tipolojiler olarak değil de insan faaliyetinin kendi özerkliğini sürdürebilme çabasının, devlete içkin olan merkezileştirme müdahalelerine ve sömürüye karşı direnişin tarihsel süreçleri şeklinde bakmamız gerektiğini savunur.

Clastres ve Bookchin için siyasi egemenlik ve hiyerarşi tarımın yoğunlaşması ve devletin çıkışıyla başlarken, John Zerzan'a göre dönüm noktası bitki ve hayvan türlerinin evcilleştirilmesidir, zira

bu durum, insanlığın özgün ve özgür yaşamının sonunu ifade eder. Tarım, başlı başına bir yabancılaşmadır; doğal dünyayla bağların kopması, bir kontrol mantığının gelişmesi demektir. Bir diğer ifadeyle tarımın gelişmesi "masumiyetin sonu" ve "altın çağın" bitişidir. Bir bakıma insanlığın "cennet bahçesini" terk edişidir, tabii burada gerçek bir bahçeden değil, avcı toplayıcı yaşamdan bahsedilir. Zerzan'ın bu "ilkelciliğini" düşünürsek, (1988, 1994) savlarını desteklemek için antropolojik verilerden beslenmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Bu bakımdan Zerzan avcı toplayıcılığı, "insanlığın ulaşmış olduğu en üst düzey ve sürekli uyarlanma" şeklinde, eşitlik ve özgünlük (1988, 66) ekseninde resmeder. Avcı toplayıcılarla ilişkilendirilen sembolik kültürü ve şamanizmi dahi doğa ve diğer insanlar üzerinde hâkimiyet kurmaya yönelik bir manipülasyon olarak niteler. Zerzan apokaliptik ve gnostik bir tasvir sunar. Öyle ki, avcı toplayıcı geçmişimiz cennet gibi, erdemli, özgün bir yaşamdan ibaretken insanlığın son sekiz bin yıllık tarımsal tarihi zulüme, hiyerarşik tahakküme, mekanik bir ritme ve duyuların nasırlaşmasına işaret eder. Zerzan insanın yaratıcı hayal gücünün tüm ürünlerini –tarım, sanat, felsefe, teknoloji, bilim, şehir yaşamı, sembolik kültür– topyekün olumsuzlar. Geleceğin "ilkel" olduğunu söyler; ancak şu an yaklaşık altı milyar insanı barındıran bir dünyadan iki buçuk kilometrekarede bir ya da iki insanı besleyebildiğini bildiğimiz bir yaşam biçimine nasıl geçileceği hakkında bir açıklamada bulunmaz. Sözkonusu gelecekle tanrısallığa geçmekten mi yoksa gerçekten avcı toplayıcı ekonomiye dönüşten mi bahsettiği de meçhuldür. Radikal ekolojistler köylü tarımını altın çağ olarak görürken; Zerzan, Van der Post gibi yazarları izler ve antropoloji literatüründen işine yarayanları cımbızlayarak avcı toplayıcı varoluş biçimini göklere çıkarır. Bu tür bir "yeşil ilkelcilik hayalinin" –Bookchin (1995) ve Ray Ellen'ın (1986) iddia ettiği gibi– şehirde yaşayan varlıklı entelektüellerin doğal ve insani hayata yabancılaşmalarının bir sonucu olup olmadığını sizin yorumunuza bırakıyorum.

Anarşizme Dair Düşünceler

Anarşi sözcüğü Yunancadan gelir ve temelde "yönetenin olmaması" anlamına gelir. Anarşistler, her tür hükümeti, baskıcı otoriteyi ve genel anlamda her çeşit hiyerarşi ve egemenliği reddederler. Meksikalı anarşist Flores Magón'un "karanlık baba-oğul-kutsal ruh" adını verdiği üçlemeye yani devlet, sermaye ve kiliseye karşıdırlar. Bir başka ifadeyle anarşistler hem kapitalizme hem devlete hem de her tür dini otoriteye karşıdırlar. Ancak anarşistler çeşitli yollarla anarşi durumunu oluşturmayı da amaçlarlar. Bu durum merkezileşmemiş, baskıcı kurumlardan yoksun, gönüllü derneklerden oluşan bir federasyon şeklinde örgütlenmiş bir toplumu ifade eder. Genellikle "anarko-kapitalist" diye adlandırılan Milton Freedman, Rothbard ve Ayn Rand gibi çağdaş sağcı liberaller kapitalizmi var güçleriyle savunurlar ve gerçek anlamda anarşist değildirler.

Anarşistlerin, Fransız Devrimi'nin sloganını –özgürlük, eşitlik, kardeşlik– benimsemeleri ve bu değerlerin birbirine bağlı olduğunu savunmaları önemli bir anlam taşır. Bakunin şöyle der: "sosyalizm olmadan özgürlük, bir ayrıcalık ve adaletsizliktir; özgürlük olmadan sosyalizm ise kölelik ve zalimliktir." Elbette ki anarşistler her daim Sovyet komünizmini eleştirmiş hatta Marksizme, Marksizm-Leninizme ve Sovyet rejimine en güçlü ve yaralayıcı eleştiriler Berkman, Goldman ve Maximoff gibi anarşistlerden gelmiştir. Maximoff'un kitabına *The Guillotine at Work* (1940) adını vermesi dikkate değerdir. Maximoff, Lenin ve Troçki'nin politikalarını Fransız Devrimi Jakobenlerininkine benzetmiş ve onlarınki kadar gerici bulmuştur.

Sovyet rejiminin çöküşüyle entelektüel bir kargaşa içine düşen Marksistler tutunacak güvenli bir siyasi dayanak ararlar. Ya Hayek'in ya da Keynes'in çekimine kapılıyor, fakat her iki durumda da onların sosyalizm süreç içinde sırra kadem basıyor. Roger Scruton gibi muhafazakâr yazarlar, Marksistleri Sovyet rejiminin gerçeklerini görmezden geldikleri için eleştirmekten büyük zevk alıyorlar. Ancak kapitalizm sözkonusu olduğunda bu yazarların hepsi gözlerini yummaktan başka bir şey yapmıyorlar. Scruton ve Fukuyama gibi

yazarlar savundukları kapitalist düzenin getirdiği yoksulluk, açlık, katlanılmaz sosyal eşitsizlik, siyasi baskı ve çevre katliamı gibi durumlardan hiç bahsetmiyorlar. Bunları çözülmesi gereken "sorunlar" olarak görseler bile kapitalizme içkin olduklarını fark etmiyorlar.

Anarşizm iki şekilde ele alınabilir.

Bir bakıma Peter Marshall'ın anarşizmin tarihi üzerine enfes çalışmasında (2010) tarif ettiği gibi bir "nehir" olarak anlaşılabilir. Bu şekilde bir "özgürlükçü dürtü" ya da "anarşist hassasiyet" olarak insanlık tarihi boyunca süregelmiş olduğu düşünülebilir. Bu dürtü, kendini farklı biçimlerde dışavurmuştur: Lao Tzu ve Taoistlerin yazılarında, klasik Yunan düşüncesinde, akraba temelli toplumların karşılıklılığında, çeşitli dini inançların değer sistemlerinde, İngiltere'nin Diggerları veya Meksika'nın Zapatistaları gibi kırsal toplumsal hareketlerde, İspanyol İç Savaşı'nda ortaya çıkan kolektiflerde, günümüz ekoloji ve feminist hareketlerin fikirlerinde. Anarşist eğilim tüm dini hareketlerde, İslam'da dahi, kendini göstermiştir. Örneğin Necedat mezhebi, "iktidarın yalnız Allah'a ait" olduğuna inanır. Bu nedenle imam ya da halifeyi reddedip, kendi içlerinde adaleti sağlayacak biçimde organize olabileceklerine inanırlar. Yıllar evvel yazdığım bir makalede meşhur *Tao Te Ching* (Waley'nin İngilizceye çevirdiği şekliyle "The Way and Its Power" [Yol ve Onun Gücü] anlamına gelir) deyişinin mistik ve ulvi bir yol olarak değil, bir siyasi tez olarak görülmesi gerektiğini vurgulamıştım. Aslında bu hakikaten de ilk anarşist damardır. Zira Rudolf Rocker'ın uzun zaman önce belirttiği gibi *Tao Te Ching*'in temelini oluşturan felsefe esasında anarşisttir.

Diğer yandan anarşizm, 18. yüzyıl sonlarında başlayan tarihsel bir hareket veya bir siyaset kuramı olarak görülebilir. William Godwin'in (1793) bir anarşi klasiği olmuş kitabında, Fransız Devrimi'nin *sans-culottes* (baldırı çıplaklar) ve *enragés*'in (öfkeliler) eylemlerinde, İngiltere'de Thomas Space ve William Blake gibi radikaller arasında anarşizmin bu ikinci biçimi görülebilir. Öyle ki "anarşist" ibaresi ilk defa Fransız Devrimi sırasında hükümetin

feshini isteyen Fransız işçi sınıfını *sans-culottes* olarak tanımlayarak hakaret amacıyla kullanılmıştır.

Toplumsal hareket olarak anarşizm 19. yüzyılda gelişmiştir. Temel toplumsal felsefesi Rus devrimci Michael Bakunin tarafından formüle edilmiştir. Sosyalizme devletçi bir yoldan gitmeyi savunan Marx ve takipçilerine Uluslararası İşçi Birliği'nin 1860'lardaki toplantılarında sergilediği karşı duruşla bu felsefeyi geliştiren Bakunin olmuştur. Klasik biçimiyle anarşizm –Kropotkin, Goldman, Reclus ve Malatesta'nın da ifade ettiği gibi– I. Dünya Savaşı'na dek sosyalist hareketin önemli bir parçasıydı, ancak üzerinde durduğu sosyalizm Marksist değil, özgürlükçüydü. David Pepper (1996) gibi kimi yazarların, sosyalizmle anarşizm arasında zıtlık saptamaya çalışması bence hem kavramsal hem de tarihsel olarak yanlıştır.

Tüm siyasi felsefeler içinde anarşizm belki de en çok bastırılan felsefe olmuştur. Siyasi yelpazenin çeşitli akımlarına mensup yazarlarca –Marksist, liberal, demokrat ya da muhafazakâr– yok sayılmış, kötülenmiş, alay konusu edilmiş, suiistimal edilmiş, yanlış anlaşılmış veya kasten yanlış anlatılmıştır. ABD başkanlarından Theodore Roosevelt, anarşizmi "tüm insan ırkına karşı işlenmiş bir suç" olarak tarif etmiştir. Yani anarşizm çeşitli yollarla yıkıcı, şiddetli ve nihilist olarak nitelenmiştir. Anarşizme getirilen temel eleştirileri aşağıda sekiz maddede toplayacağım.

1. Anarşistlerin fazla masumane, naif düşündükleri, insan doğasının toz pembe bir resmini çizdikleri söylenir. Rousseau gibi, insan doğasını özünde iyi ve barışçıl olarak romantikleştirdikleri iddia edilir. Ancak elbette gerçek insanlar böyle değildir. Acımasız, saldırgan ve bencildirler; anarşiyse boş hayaldir. Anarşi, geçmişteki –aslında hiç olmamış– altın çağa duyulan gerçekdışı bir özlemdir. Bu böyle olmakla birlikte bir çeşit baskıcı otorite her zaman gereklidir. Oysa hakikat hiç de böyle değildir. Anarşitsler Rousseau'nun takipçileri değildirler. Hatta Bakunin, Rousseau'ya yönelik eleştirilerinde oldukça serttir. Çoğu anarşist

insanların hem iyi hem de kötü eğilimleri olduğunu düşünür. İnsanların iyilik ve ışık pınarları olduklarını düşünseler, yönetilmekten şikayetçi olurlar mıydı? Romantik değil, aksine gerçekçi bir insan doğası düşündükleri için her tür baskıcı otoriteye karşı çıkarlar. Anarşistler her türlü iktidara, özellikle Fransızlar'ın *puissance* dediği "bir şey üzerindeki iktidara" karşı çıkarlar. Bahsi geçen iktidar, bir şeyi yapabilme gücü olan *pouvoir*'dan farklıdır. Lord Acton gibi, iktidarın insanı bozduğuna, mutlak iktidarın ise insanı mutlak bir şekilde bozduğuna inanırlar. Paul Goldman'ın yazdığı gibi: "mesele insanların bir toplum biçimi için 'yeterince iyi' olup olmadıkları değildir. Asıl mesele zekâ, nezaket, toplumsallık ve özgürlük becerilerimizi en yüksek düzeye çıkaracak bir toplum biçimi geliştirmektir."

2. Anarşinin kaos ve düzensizlikle eşanlamlı olduğu düşünülür. Hatta insanlar genellikle bu anlamda kullanırlar anarşi kelimesini. Ancak anarşi, çoğu anarşist tarafından bundan farklı bir şekilde anlaşılır. Düzene dayalı bir toplumu ifade eder. Ne kaos demektir ne de düzensizlik. Bireyin özerkliğine ve işbölümüne dayalı, bir yöneticisi ya da baskıcı otoritesi olmayan bir toplum demektir anarşi. Proudhon şöyle der: Özgürlük, düzenin anasıdır. Ancak şunu da not etmek gerekir ki anarşistler kaosu eleştirmez, çünkü kaos ve düzensizliği bir fırsat olarak görürler. Bakunin'in dediği gibi, yıkmak, yaratıcı bir eylemdir.

3. Başka bir eşitlik de anarşizm ve şiddet arasında kurulur. Öyle ki anarşizmin tamamen terörist saldırılardan ve şiddetten ibaret olduğu söylenir. Şu an kitapçılarda bir kitap satılıyor: *The Anarchist Cookbook* (Anarşist Yemek Tarifleri). Bomba ve dinamit yapımına dair bir kitap bu. Ancak Alexander Berkman'ın yazdığı gibi baskı ve zulüm karşısında veya birtakım siyasi emellere ulaşmak uğruna şiddete başvurmak insanlık tarihi boyunca yapılagelmiştir. Şiddet eylemleri tüm siyasi ve dini inançların takipçileri tarafından uygulanmıştır: Ulusalcılar, liberaller, sosyalistler, feministler, cumhuriyetçiler, monarşistler, Budistler, Müs-

lümanlar, Hıristiyanlar, demokratlar, muhafazakârlar, faşistler [...] ve istisnasız her devlet örgütlü şiddet üzerine kuruludur. Yani şiddete başvuran anarşistler diğerlerinden daha kötü değildir. Ancak çoğu anarşist şiddet karşıtı olmuş ve anarşizmle pasifizm arasında güçlü bir bağlantı oluşmuştur. Hatta anarşistler bu noktada bir adım öteye gider: Çoğu insanın farkına bile varmadığı bir şiddet türüne, hatta tüm şiddet türlerinin en fecisine karşı çıkarlar; bu karşı çıktıkları şey yasal şiddettir. Elbette en meşhur anarşistlerin bir kısmı da –Tolstoy, De Cleyre, Gandhi ve Edward Carpenter– pasifisttiler.

4. Anarşistlerin, özellikle Marksistlerce, kuramsal düzeyde epey kalın kafalı oldukları, entelektüel karşıtı oldukları, akılsız hareketlere bağlandıkları iddia edilmiştir. Ancak anarşist hareketin derinlikli bir okuması da gösterir ki anarşistler ya da anarşizm eğilimli kişiler dönemlerinin en üst düzey entelektüelleri ve yaratıcı yazarları arasından çıkmıştır. Godwin, Humboldt, Reclus, Tolstoy, Russell, Gandhi, Chomsky ve Bookchin'i bunlar arasında sayabiliriz. Ayrıca anarşistler kendi felsefelerini ve kendi toplumsal doktrinlerini açıklayan pek çok önemli eser üretmişlerdir. Bunlar genellikle pek çok liberal, Marksist ve postmodernist düşünürün yazılarını anlaşılmaz kılan gösteriş meraklısı jargonlardan uzak, sade ve anlaşılır metinlerdir.

5. Başka bir eleştiri de öncekinin tam tersidir; anarşizmi apolitik ve eylemsizliğe iten bir doktrin olmakla suçlar. Yeşil Parti'nin eski duayenlerinden Jonathon Porritt'e göre anarşistler kendi göbeklerini kaşımaktan başka bir şey yapmazlar. Parti siyasetine girmediklerinden, der Porritt, anarşistler "gerçek dünyada" bile yaşamazlar. Yeşil Parti manifestosunun tüm temaları –ademimerkeziyetçi, eşitlikçi, çevreci, dayanışmacı ve esnek kurumlara sahip bir toplum– tabii ki Kropotkin gibi anarşistlerin seneler evvel savunduğu ilkelerdir; ancak Porritt için bunlar her nedense parti siyasetiyle ilgilidir. Bir medya figürü olan Porritt anarşizmi ve ademimerkeziyetçi toplum kavramını tamamen yanlış anlar.

Anarşizm apolitik değildir. Kişiyi duaya, vurdumduymazlığa, meditasyona yöneltmez. Fakat parlamenter siyasete kesinlikle karşıdır. Tek geçerli gördüğü demokrasi, katılımcı demokrasidir ve her beş senede bir küçük bir kâğıda X işareti koymayı da danışıklı bir dövüş olarak görür. Temelde hiyerarşik ve anti-demokratik bir toplumun iktidar sahiplerine ideolojik meşruiyet kazandırmaktan başka bir işe yaramaz bu. Anarşistler oldukça çeşitlilik gösterir. Bu nedenle de mevcut şiddet ve eşitsizlik düzenini değiştirmek için çeşitli yöntemler önermişlerdir: komünler, pasif direniş, sendikacılık, belediye demokrasisi, başkaldırı, doğrudan eylem, eğitim. Propaganda yayını yapmaya ve eğitime çok önem vermelerinin bir sebebi, pek çok anarşistin parti siyasetinden sakınmasıdır. Anarşistler öncü parti kavramına daima eleştirel yaklaşmıştır. Bunun er ya da geç despotizme evrileceğini düşünürler. Nitekim, Fransız ve Rus devrimlerine baktığımızda, anarşistlerin bu kaygısını tarihin haklı çıkardığını görürüz.

6. Marksistlerce anarşizme sistematik olarak yöneltilen bir eleştiri de anarşizmin ütopik, romantik, pastoral bir küçük burjuva ideolojisi veya imkânsız rüyaların bir ifadesi olduğudur. Somut tarihsel çalışmalar, örneğin John Hart'ın anarşizm ve Meksika işçi sınıfı üzerine çalışması (1978) ya da Jerome Mintz'in İspanya'da Casas Viejas anarşistleri üzerine çalışması (1982), anarşizme getirilen bu garip eleştirileri tamamen çürütmüştür. Anarşist hareket köylülerle sınırlı kalmaz, kentli işçiler arasında anarko-sendikacılık üzerinden gelişmiştir. Ütopik veya imkânsız da değildir. Anarşistler gerçek kolektifler kurmuş ve dine hep eleştirel yaklaşmıştır. Reclus ve Berkman'ın yazılarının teyit ettiği gibi, ilk anarşistlerden hiçbiri "fiili propoganda" veya "genel grevle" doğrudan ve hızlı bir sonuç alınabileceğine inanmamıştır. Bunun uzun bir yol olduğunun farkındadırlar.

7. Anarşizme başka bir eleştiri siyasete yönelik bakış açısının dar olması, devleti her kötülüğün anası olarak görürken toplumsal ve ekonomik yaşamın diğer alanlarını yok saymasıdır. Bu ise

anarşizmin yanlış bir temsilidir. Bu yanılsama anarşizmin hatalı tanımlarının yanı sıra Marksist tarihçilerin, anarşizmi sosyalist hareketin tarihinden ayırmasından kaynaklanır. Ancak Kropotkin, Goldman, Malatesta ve Tolstoy gibi klasik anarşistlerin yazılarını ve İtalya, Meksika, İspanya ve Fransa gibi yerlerdeki anarşist hareketlerin karakterini incelediğimizde anarşizmin siyasete yönelik bakışını devletle sınırlamadığı çok açıktır. Her zaman her tür otorite ve sömürüye karşı çıkmış ve devlete olduğu kadar kapitalizme ve dine de eleştirel yaklaşmıştır. Çoğu anarşist aynı zamanda feministtir, yine pek çoğu ırkçılığa karşı durur, çocukların özgürlüğünü savunur. Kapitalizmin kültürel ve ekolojik eleştirisi her zaman anarşist literatürün ele aldığı önemli konulardan olmuştur. Bu nedenledir ki Tolstoy, Reclus ve Kropotkin'in eserleri güncelliğini korur.

8. Anarşizme son bir eleştiri de onun gerçekdışı olduğudur: Anarşi gerçekte işlemez. Piyasa sosyalisti David Miller *Anarchism* (1984) adlı kitabında bunu dile getirir. Anarşizme yaklaşımı yazı tura hesabıdır. Anarko-komünist ilkelere dayalı toplumların denenmiş olduğunu kabul eder ancak bunları "şans eseri" kazanılmış "beklenmeyen başarılar" olarak görür. Bu deneyimler, ona göre uzun vadede halk desteği alamaması, devlet müdahaleleri ve baskı neticesinde "hüsranla" sonuçlanırlar. Aynı zamanda toplumların bir tür merkezi devlet olmadan var olamayacağını savunur. Miller, Stanley Diamond'un "akraba toplulukları" adını verdiği grupların devletler içinde ve çoğunlukla devletlere karşı var olduğunu, ticaret ağlarının tarih boyunca –avcı toplayıcılardan beri– devlet kontrolü olmaksızın olageldiğini unutur gibidir. Neticede devlet kısa zaman önce ortaya çıkmış bir kavramdır, hatta çağdaş biçimi olan ulus-devletin tarihi birkaç yüzyılı geçmez. İnsan toplulukları merkezi ve baskıcı bir otorite olmaksızın uzun süre yaşamıştır. İleri teknolojik bir toplumun ise merkezi otorite olmaksızın sürdürülmesinin mümkün olup olmadığı cevaplanması kolay bir soru değildir. Ancak basitçe

> mümkün olmadığı da iddia edilemez. Birçok anarşist böyle bir toplumun mümkün olduğunu düşünür, tabii teknoloji "insan seviyesinde" kaldığı müddetçe. Doğadaki karmaşık sistemler herhangi bir kontrol mekanizması olmadan işler. Hakikaten de pek çok küresel kuramcı bilgisayar çağında gerçekleşme ihtimali doğan liberter toplumsal tahayyülleri düşünmeye başladılar. Miller anarşizmi eleştirirken kullandığı ölçütleri –adalet dağılımı ve toplumsal refah– kapitalizme veya devlet "komünizmine" de uyarlasaydı, elbette bu ikisinin de gerçekdışı olduğunu görürdü. Ancak en azından Miller anarşizmi tarihin çöplüklerinden çıkarmak ister; amacı, gücün kötüye kullanımını dizginlemek, özgür toplumsal ilişkileri savunmaktır.

Friedrich Hayek, Margaret Thatcher, Marilyn Strathern gibi otoriteler bize toplum diye bir şeyin var olmadığını, varsa bile "ayırt edilemez bir kategori" olduğunu ve bu nedenle kuramsal söylemden kesilip atılması gerektiğini söylerler. Toplum (society) kelimesi elbette Latince *Societas*'tan gelir, o da eş, arkadaş, insanlararası ilişki, paylaşılan bir eylem gibi anlamlar taşıyan *Socius*'tan. Anarşistler bu bakımdan toplum ve devlet arasında kesin bir ayrım yapmıştır; yani Yahudi asıllı, varoluşçu düşünür Martin Buber'in "siyasi" ve "toplumsal" ilkeler olarak ifade ettiği gibi bir ayrım. Buber anarşist Gustav Landauer'in yakın arkadaşıydı. Landauer –Foucault'dan çok evvel– devletin devrimle yıkılamayacağını söylemişti. Landauer'e göre sadece farklı tür ilişkiler, farklı toplumsal modeller gerçekleştirerek, karşılıklı ve hür iradeyle yapılan bir işbölümünü izleyen ilişkiler kurarak devletin temeli çürütülebilirdi. Böylesi bir toplumsal alan çağdaş toplum içinde, bir anlamda, tam gelişmemiş haliyle hep mevcuttur ve devletle birlikte yaşar. Landauer ve Colin Ward'a göre anarşi yalnızca devletten önce var olmuş bir durum değildir, şimdi de mevcuttur ve ne yalnızca Nharo ve Piaroa gibi kapitalizmin sınırlarında yaşayan toplumlarda geçerli değildir (gerçi Zerzan bahçıvan oldukları için Piaoraları hakiki ve özgün bulmazdı!) ne de

gelecekteki bir topluma dair spekülatif bir tahmindir. Anarşi baskıcı otoriteye başvurmaksızın kendini organize eden bir toplumsal yaşam biçimidir. Her zaman vardır, ancak çoğu zaman kapitalizm ve devletin ağır yükü altında gömülür ve tanınması zor hale gelir. Colin Ward'ın tasviriyle anarşi "kar örtüsünün altındaki bir tohumdur" (1937). Aynı yazardan devam edecek olursak, anarşi, "bir toplumun hükümet olmadan kendini organize etmesinin mümkün ve cazip olduğu" düşüncesidir.

4*
Budizm, Anarşi ve Ekoloji (1999)

Giriş

ANARCHIST STUDIES DERGİSİ bu makaleyi reddetti. Düşündürücü bulunmasına karşın, Budizm ve anarşizm (ve ekoloji) arasındaki ilişkiyi –Watts, Snyder ve Marshall'ın çalışmalarında olduğu gibi– kapsayıcı bir şekilde ele almayan, tek taraflı bir polemik olduğu gerekçe gösterilmişti. Oysa makalemin amacı, açıkça belirttiğim üzere, Budizm ve anarşizm ilişkisini incelemek değil, anarşist bir bakış açısıyla Budizm'e dair eleştirel düşünceler sunmak, böylece sözkonusu yazarların ve eko-Budistlerin önyargılı ve yanıltıcı anlatılarına karşı denge kurmaktı. Makalenin amacı Budizm'in nispeten olumsuz yanlarını, özellikle devlet yapılarıyla kurduğu ortaklık ilişkisini incelemekti.

Son zamanlarda Budizm, Avrupa ve ABD'de oldukça popüler hale geldi. "Batılı Budist Birliği Dostları" gibi topluluklar Batı'nın tüm büyük kentlerinde merkezler açtı. Yüzeysel bir bakış açısıyla Budizm tüm dünya dinleri arasında anarşizme en yakın din gibi görünüyordu. Nitekim son yıllarda Budizm'in bir çevre ahlakına dayalı olduğu ve tam anlamıyla bir ekofelsefe sunduğuna dair pek çok yayın yapıldı.[17] Bu makalede Budizm'e anarşist bir bakış

17. Bkz. Badiner, 1990; Batchelor ve Brown, 1992 ve Marshall, 1992, 41–53

açısıyla eleştiriler getiriyorum. İki kısımdan oluşan yazının ilk kısmında Budizmi dini bir felsefe olarak irdeliyor, Budizmin temelde bir tür kurtuluş yolu, ampirik dünyadan kopmayı gerektiren bir mistisizm olduğunu vurguluyorum. İkinci kısımdaysa Budizmin sınırlarından bahsediyor, devlet iktidarıyla kurduğu ortaklık ilişkisine ve geleneksel Budist pratiğin ekoloji karşıtı öğretilerine değiniyorum.[18]

1. Budist Alimlerce Anlaşıldığı Şekliyle Dharma

Şunu vurgulamak önemli ki Buda –MÖ 6. yüzyılda yaşamış tarihsel bir kişi olarak Buda, yani Budizm'in kurucusu sayılan Siddharta Gautama– hiçbir zaman insandan başka bir şey olduğunu iddia etmez. Ne ilahi bir mesaj ne de vahiy aldığını ileri sürmüştür. Ancak gözünün açıldığını veya aydınlandığını ileri sürmüştür. Buda, "uyanmış olan" yani aydınlanmış kişi anlamına gelir.[19]

Budistler temelde tarihsel bir kişilik olan Buda'nın yolunun takipçileridir. Buda'nın öğretileri ve hakikatlerine dharma adı verilir. Dharma, yani "aydınlanma yolu," Buda tarafından bir sandala benzetilir. Bu sandal dereyi geçtikten sonra geride bırakılmalıdır.[20]

Sangharakshita'nın (Dennis Lingwood) dediği gibi,[21] dharma, bir insana aydınlanma yolunda fayda sağlayabilecek her şeyi içerir. Buda der ki: "Hangi öğreti tarafsızlığa, dünyevi kazançlardan

18. Uzun geçmişi, çeşitli halklar ve kültürler tarafından benimsenmiş olması göz önüne alındığında –söylenenlere göre– Budizmin 57'den fazla türünün bulunması şaşırtıcı değildir. Burada ağırlıklı olarak Therevada okulunun klasik rahip Budizminin öğretilerine odaklanacağım. Budizm tarihine dair faydalı kaynaklar için bkz. Ling, 1973; Bechert ve Gombrich, 1984.

19.Saddhatissa, 1971, 19. Buda'nın hayatına kısa ve iyi bir giriş için bkz. Carrithers 1983.

20. Conze, 1954, 87. Metin şöyle der: "Rahipler, size Dharma'yı öğreteceğim, sandalın hikâyesini; alıkoymak için değil, nehri geçmek için."

21. Dennis Lingwood (Sangharakshita), 1925'te Güney Londra'da işçi sınıfı bir ailede dünyaya gelmiştir. On yıldan uzun süre Himalayalar'daki Kalimpong'da bulunmuş ve bir Budist rahibi olmuştur. 1967'de Batılı Budist Birliği Dostları'nı kurmuştur. O zamandan beri, Budist geleneği üzerine çok sayıda kitap yazmıştır; bunlar hem akademik hem de kolay okunabilir kitaplardır. Bu çalışmalar hakkındaki bir inceleme için bkz. Subhuti, 1994.

ayrılmaya, sadeliğe, memnuniyete, yalnızlığa, enerjiye ve esenliğe götürüyorsa, eminin olunuz ki bu, Buda'nın öğretisidir" (Sangharakshita, 1980, 27).

Bu nedenle Budizm pratiğe odaklanan bir dindir. Geleneksel biçimiyle bir hoşgörü dinidir ve Ortodoks Hıristiyanlığın aksine, insanların özündeki iyiliğe vurgu yapar. İnancın üzerinde durmaz. Buda'yı ya da kutsal metinleri, katiyen hakikatin tek ve değişmez kaynağı olarak ele almaz. Buda ölüm döşeğinde müridi Ananda'ya, çürümenin tüm varlıkların kaçınılmaz sonu olduğunu, ölümünden korkmamasını ve arkasından ağlamamasını tembih eder. Bundan sonra tüm müritlerinin kendi kurtuluşlarını aramasını ister. "Kendinize sığınak olun," der.[22] Bu bakımdan Buda bir anarşisttir.

Budizm bir tanrıcılık dini değildir. Genellikle de bir tür ateizm olarak sınıflandırılmıştır; çünkü ilahi bir yaratana veya kişileşmiş bir ilaha inanmak, manevi yaşama (kurtuluşa) engel olarak görülür. Ayrıca Buda, felsefi spekülasyonlardan ve mistik güçler üzerine konuşmaktan da kaçınmıştır. Walpola Rahula'nın klasik Budizm yorumuna göre Buda, insan ruhuna kök salmış iki fikrin altını oydu: Nefsi müdafaa ve varlığını sürdürme. Nefsi müdafaa için insanlar hayallerinde din fikrini yaratır, bir tanrının veya ruhların onları koruyup kollayacağını düşünürler. Varlıklarını sürdürmek içinse ölümsüz bir ruha inanırlar. Ancak Buda'ya göre bu iki fikir de yanlış ve boştur; her ikisi de aldatıcı bir rahatlama sunar; cehalet ve gerçekle yüzleşmekten duyulan korkudan kaynaklanır.[23]

Bir Budist için yaşamın amacı manevi bir amaçtır, aydınlanmaya (nirvana) ulaşmaktır.[24] Bu en basit şekliyle arzunun (istek, şehvet),

22. Humphreys, 1987, 93–94.

23. Rahula, 1959, 51-52. Walpola Rahula "What the Buddha Taught" (Buda'nın Öğrettiği) adlı metinde Budizm'e en iyi kısa girişlerden birini sunar. Rahula çok tartışma yaratan Sri Lankalı bir alim-rahiptir. Budizm'in radikal bir siyaset getirdiğini savunur. Ancak diğer Budistler böyle bir bağlantının Budizm'i Sri Lanka etnik milliyetçiliğine dönüştürmekte olduğunu düşünerek bu savı eleştirir (bkz. Sangharakshita, 1986, 69-91).

24. Antropologlar, Güney ve Güneydoğu Asya'da Budizm'in çeşitli biçimler aldığını ve pek çok insanın aydınlanmayla değil, dünyevi kaygılarla haşır neşir olduğunu uzun zaman evvel

kinin (nefret, öfke) ve kafa karışıklığının (aldanma, cehalet) "yok edilmesidir." Budist metin ve ikonografilerde terk edilmesi gereken üç "zihinsel zehirden" bahsedilir –arzu, kin, cehalet– ve bunlar sırasıyla üç hayvanla temsil edilir: horoz (seks sembolü), yılan ve domuz (çamur içinde cahilce yuvarlanır).

Erken dönem Hinduizm'den türeyen Budist kozmoloji, evrendeki altı varlık alanının bir yaşam "çarkı" oluşturduğunu söyler; tanrılar (devas), ruhlar (asuras), ölmüşlerin hayaletleri (pretax) [sıcak ve soğuk âlemlerle ilgilidir], insanlar, hayvanlar. Bu alanlar yeniden doğuş döngüsünü (samsara) oluşturur. "Yaşam çarkı" metafizik anlamda "birbirine bağımlı oluşum" (*paticca samuppada*) zinciri olarak da düşünülebilir. Bu şekilde düşünüldüğünde, her şeyin neden ve hangi koşullardan doğduğu, yani dünyadaki her şeyin koşullu, göreli, etkileşimli ve değişim dahilinde olduğu sonucuna varılır.

Musevilik, Hıristiyanlık, İslam ve belirli bir yere kadar Hinduizm'in aksine vahyedilmiş bir din olmadığından, yani tanrı inancına veya vahiye dayanmadığından, Budizm ağırlıklı olarak insanın tecrübesi üzerinde durur. Sıklıkla radikal deneyselcilik olarak tanımlanması da bundandır (Conze, 1951, 20). Bu nedenle Taoizm gibi bir "keşif dini" olarak nitelenir; insan ruhunun bir dışavurumu, insanın yardım almadan kendi çabasıyla keşfettiği hakikat olarak görülür (Sangharakshita, 1987, 148-50). Buda bir peygamber olmadığı gibi tanrının ete kemiğe bürünmesi de değildir; yalnızca bir öğretmendir, rehber veya örnek alınacak bir insandır. Bu bakımdan kendisini bir grup yumurtadan ilk çıkan civciv olarak tasvir eder (Conze, 1954, 60; Sangharakshita, 1980, 25).

tespit etmiştir. Üç genel dini alan tarif edilir: Pratik eğilim, şaman ayinleriyle ruh kültlerini içerir; Karma eğilimi fazilet ideolojisiyle ilgilenir ve daha iyi bir yeniden doğuşu amaçlar; Bodhi eğilimi ise aydınlanma yoluyla yeniden doğum sürecinden (yani dünyevi kaygılardan) "kaçışı" arar. Klasik Budizm öğretisi işte bu Bodhi, yani kurtuluş eğilimini vurgular (Burma, Sri Lanka ve Tibet üzerine harika analizler için sırasıyla bkz. Spiro, 1971; Southwold, 1983; Samuel, 1993).

Buda'nın (MÖ 531 civarında) Varanasi'deki geyik parkında izah ettiği dört kutsal hakikat (arya satya) dharma'nın temelini teşkil eder ve şöyledir:

1. Her şey ıstırap çeker (dukkha),
2. Istırabın kaynağı arzudur (tanha),
3. Istırabın bir sonu vardır,
4. Buda tarafından gösterilen yol kurtuluşa (nirvana) gider.

Buradaki temel düşünceye göre dünyanın ıstırapla derin bir bağı vardır. Bu bir ilk günah meselesi değildir; yaşamın, varoluşun kendisi ıstıraptır. Buda söylevlerinden birinde şöyle der: "Doğum ıstıraptır; yaşlılık ıstıraptır; ölüm ıstıraptır; hüzün, yas, ağrı, keder ve umutsuzluk ıstıraptır; istediğini alamamak ıstıraptır; kısacası tutunma kümesinde bir araya gelen bu beş unsurun hepsi ıstıraptır" (Nyanaponika Thera, 1962, 127).

Kuşkusuz, Buda dünyadaki maddi ve manevi tatmini ve mutluluğu reddetmemiş, bunların kısa süreli ve geçici olduğunu vurgulamıştır. Istırabın gerçekliğine yapılan vurgu dünyanın reddi anlamına gelmez; maddi dünyaya hoşnutsuzlukla yaklaşılmaz. Buda için ıstırap çekmek bir kötülük değil, varoluşsal bir gerçekliktir. Bu sebeple de ıstıraba öfke duyan, ondan yakınan ya da sabırsızlık eden birinin eline hiçbir şey geçmez. Kurtuluşun önündeki en büyük engellerden biri hoşnutsuzluk ve nefrettir. Yani Buda'ya göre ihtiyaç duyduğumuz şey öfke ya da karamsarlık değildir; tersine, ıstırabın bilincinde olmak, nasıl gerçekleştiğinin farkına varmak ve bundan kurtulmanın nasıl mümkün olduğunu anlamaktır. Rahula, Buda'nın "her an gülümseyen" bir kişi olarak tasvir edilmesinin, hep sakin, halinden memnun, huzurlu ve merhametli görünmesinin önemine dikkat çeker (1959, 27-28).

Çoğu Budist alim, ıstırabın dünyaya içkin bir özellik olduğunun altını çizer; bu durumda ıstırap ontolojik bir durumdur, bir varlık biçimidir. Ancak David Shaner şöyle yazar: "Budist anlamda 'ıstırap'

karamsar bir insani duruma işaret eden metafizik ya da ontolojik bir açıklama değildir. Daha ziyade epistemolojiyle ilgili bir kavramdır; arzular, yanlış benlik-tasvirleri vb. şeylerle doğa algıları bulandırılmış insanların dünyayı nasıl gördüğünü tanımlar" (1980, 170).

Bu yoruma göre "ıstırap" varoluşsal bir gerçek değildir; aşırı arzu ve açgözlülükten kaynaklanan zihinsel bir eğilim, kasıtlı bir şartlanmadır.[25] Eğer ki ıstırap bu tür arzulardan veya istikrar ve sürekliliğe yönelik isteğimizden kaynaklanıyorsa, Buda'nın dediği gibi, bu arzu ve istekleri yok etmek bizi, onun tasarladığı gibi kurtuluşa götürecektir. Bunu aşağıda tartışacağız. Dukkha kavramı –hem ıstırap hem de uyumsuzluk, kusurluluk ve memnuniyetsizlik anlamına gelir– Budist düşüncede varoluşa dair iki farklı fikre ya da "özelliğe" (laksanas) bağlıdır: geçicilik (anicca) ve "benliğin yokluğu" (anatta). İlki her şeyin sürekli değişim halinde olduğunu, hiçbir şeyin kalıcı veya sabit olmadığını belirtir. Müridi Ratthapala'ya "Bu dünya sürekli değişim halindedir, kalıcı değildir" demiştir Buda. Anguttara-nikaya'da şöyle bir kısım vardır: "Ey Brahmana, dağdan gelen bir nehir gibidir, uzaklara doğru akar hızla, herkesi kendisiyle bir sürükler, bir an bile durmaz yerinde her daim akar ve devam eder. Çünkü Brahmana insan hayatıdır, bir dağ ırmağına benzer" (Rahula, 1959, 25-26).

Çok sayıda yazar Buda'nın süreç ve değişim vurgusunun Herakleitos ve Hegel'in felsefelerine benzediğini yazmıştır. Budizm öncesi Kapila felsefesi, materyalist bir düşünceydi ve o da dünyanın (prakrti) dinamik, kendinden-doğan bir süreç olduğunu işaret ediyordu. Buda'nın hocalarından ikisinin Samkhya filozofu olması önemlidir. Samkhya, ruh (purusa) ve maddeyi ayıran düalist bir felsefeydi. Erken Budizmin Samkhya doktrinlerini aldığı, ancak kalıcı ve değişmeyen kişiliği (purusa, atman) elediği düşünülür.

Buda için değişim ve geçicilik gerçekliğin iki temel özelliğini

25. John Snelling ıstırabın (dukkha) "varolanların kusurlu doğası" (1987, 64) olduğunu, yani hem onların ontolojik temeli olduğunu hem de bizim çarpıtılmış dünya "algımızdan" kaynaklandığını ileri sürer.

teşkil ediyordu (Murti, 1955, 62). Daha sonra gelen Nagarjuna gibi, Buda da süreç ve diyalektik filozofuydu. Çalkantılı ve değişken dünyada insana barış ve huzur hissi verecek psikolojik bir duruma ulaşma peşindeydi.

Bu şimdi bizi benliğin yokluğu (Anatta, Skanatma) kavramına getiriyor. Taoizm ve Hume felsefesinde yankı bulsa da, benliğin yokluğu büyük ölçüde Budizm'e özgü bir kavramdır. Farklı yazılarımda benliğin (ruhun) yokluğu kavramını tartışmıştım,[26] fakat burada üzerinden kısaca geçmek daha uygun olacaktır. Öncelikle bu kavram yalnızca Hinduizm bağlamında kavranabilir. Bir başka deyişle ruh/benlik (atman) anlayışının bireyin içindeki değişmez, ebedi maddeyi veya şeyi ifade etmesi ve mutlak ruhun (Brahman) dışavurumu olarak yorumlanması bağlamında anlaşılabilir. Bireyin ilahi mutlakla eşleştirilmesi, elbette, görünen dünyanın (maya, yani yanılsama olarak) reddine yol açar. Hinduizm bağlamında kurtuluş, bu cehalet belasını defetmek ve ebedi atman'ın (benliğin) Brahman ile birliğini tanımaktır. Bu birliktelikse (moksha) bilgi (veya ruhani bilgi) (jnana), eylem (karma), adanmışlık ve ayin (bhakti) ya da bedensel disiplin ve meditasyonla (yoga) sağlanabilir.

Buda atman kavramını ve onunla beraber gelen fikirlerden olan ölümsüz ruh ve yaratan/mutlak ruh kavramlarını reddetmiştir. Bu nedenle Budizm'de neden ve şartlanmaların sürekliliğinden gelen bir yeniden doğuş anlayışı olmakla birlikte reenkarnasyon, yani ölümsüz bir ruhun biçim değiştirmesi gibi bir anlayış yoktur (Saddhatissa 1971, 41). Batılı Budist düşünürlerin, kurtuluşu (nirvana), benlikle kişileri aşan mutlak gerçeğin –"evrensel akıl" veya "saf benlik" olarak geçer– bütünleşmesi şeklinde yorumlaması bence oldukça yanıltıcıdır. Ayrıca Budistlerin kullandığı "boşluk" (sunyata) kavramını Hıristiyanların Tanrı veya Hinduların Brahman

26. *Anthropology of the Self* kitabıma [Benliğin Antropolojisi (1994, 57-69)] ve Hint felsefesinin altı ekolünden biri olan Samkhya felsefesi üzerine tartışmama (s 73-75) bakabilirsiniz.

kavramıyla bir saymak da doğru değildir.[27] Batılı yazarlar arasında Budist öğretiyi sanki bu öğreti öznel bir idealizmi ifade ediyormuş gibi yorumlamaya dönük bir eğilim de sözkonusudur. Bu nedenle tıpkı Hindu alimleri gibi Buda'nın da dünyayı bir yanılsama (maya) olarak gördüğü ya da aklın "ilk sebep" olduğunu ve bu nedenle dünyanın "salt akıl" veya bağımsız akıl olduğunu düşündüğü sanılır.[28] Öznel idealizmin Budizm içinde önemli bir ekol olduğu doğrudur, zira Yogakarinlerin felsefesi Citta-Matra, var olan her şeyin akıl ve bilinçten ibaret olduğunu söyler. Ancak unutmamak gerekir ki çoğu Budist, Nagarjuna'nın (yaklaşık MS 150 yıllarından) Madhyamaka (orta yol) diye bilinen felsefesini izler. Nagarjuna doğal dünyanın özünde sabit bir varlığının olmadığını iddia etmiş, içindeki her varlığın değişmez bir öze ya da ruha (ebediyet) sahip olduğu bir "dış dünya"yı reddetmiştir. Ancak bu kesinlikle dışsal dünyanın var olmadığı ve yalnızca zihnin bir ürünü olduğu (nihilizm) anlamına gelmez. Nagarjuna'nın "benliğin yokluğu" kavramı, yani sunyata (boşluk), şeylerin "ruhu" (özü) veya bağımsız mevcudiyeti olmadığını ima eder, ancak şeylerin hiç var olmadığını veya her şeyin "zihinde" bittiğini asla söylemez (Tenzin Gyatso, 1995, 41-46).

Buda (ve Nagarjuna) için dış dünyanın bir gerçekliği vardır, ancak bu gerçeklik (insanlar dahil) değişkenlik gösteren bir süreçtir; hiçbir şey daima sabit değildir. Buradan hareketle Buda tecrübe edilen benliğin de (ruhtan ayrı olarak) kalıcılığının ya da içkin bir gerçekliğinin olmadığını ifade eder. Budist psikolojide insan benliği, kümeler (skandhas) adı verilen beş fenomen kategorisinden ampirik biçimde meydana gelir.

Bunlar madde veya bedensellik (rupa), duyu veya his (vedana), algı (sanna), niyet veya eylem (samskara) ve bilinçtir (vinnan). Buda için insan yaşamının tüm alanları sürekli değişim halindedir ve kişiye

27. Bu tür bir hata eğilimi gösteren yorumlar için bkz. Owens, 1975, 165–75; Humphreys, 1987, 15–19; Snelling, 1987, 8. Bambaşka geleneklerin metafizik doktrinlerini bir ve aynı sayan bu eğilimin bir eleştirisi için bkz. Katz, 1983.

28. Örnek olarak bkz. Marshall, 1992, 42; Batchelor ve Brown, 1992.

ait olup sürekliliği düşünülebilecek tek bir şey bile yoktur. İfade edilebilecek tek şey bu beş toplamın birliği için bir isimdir. Sürekli bir benlik yoktur, çünkü "hayat daima değişim halindedir." Buda insan kişiliğini iki tekerlekli at arabasına benzetir. Bu at arabası çeşitli parçalarından tanınabilir, ancak özünde birlik içinde değildir. Benliğimin sürekli, değişmez ve ebedi olduğu külliyen yalandır, der Buda (Conze, 1954, 74; 1959, 148-49). Ancak buna rağmen bir tür nihilizmi veya benliğin tamamen "yok oluşunu" savunmaz. Eğer bunu savunsaydı, kurtuluş kavramını imkânsız kılmış olurdu; zira hakikat "orta yoldur."

Üç "ateşe" –nefret (öfke), açgözlülük (isteme), cehalet (aldanma)– bağlı olarak ıstırabın her yerde bulunduğunu ve tüm varlıkların "birbirlerine bağımlı oluşumlarını" gören Buda, bir özgürleşme yolu, bir kurtuluş önermiştir. "Orta yol" işte bunu ifade eder. Orta yol, bir uçta bedensel zevke teslim olmakla, öteki uçtaysa bedeni ve duyuları reddeden çilecilik arasındadır. Meşhur sekiz katlı yol temelde üç kısımdan oluşur: ahlak, meditasyon ve bilgelik.

İlk kısım olan etik davranış (sila) beş temel kaideden oluşur: öldürmekten, hırsızlıktan, duyuları kötüye kullanmaktan, yalan söylemekten, alkol uyuşturucu vb. maddelerle kendinden geçmekten sakınmak. Bunun amacı diğerlerine o veya bu şekilde zarar verebilecek her türlü eylemin önüne geçmektir. Etik davranış şefkat (karuna), dünya sevgisi ve tüm canlıları –hissedebilir varlıklar– sevmekle ilgilidir. Sevgi, uyum ve mutluluk getirecek her tür davranışı teşvik eder. Budizm savaş gibi başkalarına zarar verebilecek hiçbir davranışa katiyen müsamaha göstermez. İftiraya, yalan söze karşı da tetiktedir. On dördüncü Dalai Lama olan Tenzin Gyatso iyi ahlakın Budizm'in en temel gerekliliği olduğunu söylemiştir.

İkinci kısım olan meditasyon (samadhi), yüksek konsantrasyonlu bir egzersiz olarak düşünülebilir. Samadhi "gerçekler üzerine derin düşünceye dalma" olarak tanımlanır. Farkındalığı arttırmanın yanı sıra arzu, öfke ve cehalet "zehirlerini" yok etmeye çalışan çok çeşitli meditasyon biçimleri vardır Budizm'de. Meditasyonun vurgusu

konsantrasyon ve içgörü (dhyana) üzerinedir. Şunu da belirtmek gerekir ki Buda dikkati, farkındalığı ve derin düşünce yoluyla içgörüye ulaştıran meditasyonu önemsemiştir: benlik bilincini veya trans halini tavsiye etmez. İçgörüye yapılan vurgu temelde Budizm'e ait sayılır (Rahula, 1959, 68; Gombrich, 1988, 64). Meşhur bir Budist alim, meditasyonun amacını "gerçekliğin temel doğasına dair sahici içgörüler edinmek" şeklinde belirtir (Tenzin Gyatso, 1995, 20).[29]

Aydınlanmaya giden yolda üçüncü ve son kısım olan bilgelik (panna), dünyaya yönelik radikal ve yeni bir bakış geliştirmeyi gerektirir. "Yolun en önemli ve temel kısmı" (Lamotte, 1984, 53) olarak nitelenir. Bilgelik ya da ruhani bilgi, bir kopuş hissi geliştirilmesiyle beraber gerçeğin hakiki doğasına dair (dört yüce hakikatte cisimleşen) bir anlayış kazanmayı ifade eder. Edward Conze'un ifadesiyle "şeylerin fiili gerçekliğine, kendi içlerinde nasılsalar o şekilde nüfuz etmeyi" (1959, 145) amaçlayan bir denemedir.

Bu sıradan anlamıyla bir bilgi değil, bir tür sezgisel bilgidir; Sangharakshita bunu "doğrudan doğruya ruhsal bir görme" (1980, 16) diye tarif eder. Bu sezgi, şeyleri önyargı ve yanılsamadan arınmış şekilde, doğrudan, yalın ve canlı biçimde görür. Spinoza'nın sezgisel bilgisi [*scienta intuitiva*] ve Husserl'in görüngübilimiyle benzerlikler taşıyan felsefi bir görüştür.

Buda nirvana olarak bilinen aydınlanma halini şu tasvirlerle açıklar: Suyun üzerinde yükselen bir nilüfer gibidir; tohumların (isteklerin, arzuların) yetişemediği bir dağ başı gibidir; sema ya da rüzgâr gibidir, şartlanmamış ancak zihinde tecrübe edilebilen bir şeydir; oluştan (beş kümeden) özgür kılıp ıstırabı dindiren "saf bir bilinç" halidir; şeylerin "gerçekte nasılsalar o hallerinin" farkındalığıdır.[30]

Bu yolun ne ölçüde bir keşiş hayatı gerektirdiği pek de açık değildir, ancak Rahula'ya göre sıradan bir yaşam süren erkek ve

29. Budist meditasyon üzerine önemli kaynaklar için bkz. Nyanaponika Thera, 1962; Sangharakshita, 1980.

30. Bu tarifler şu kaynaklardan alınmıştır: Conze, 1959, 156-59; Lamotte, 1984, 51-52; Sangharakshita, 1990, 209.

kadınların nirvanaya ermesinin önünde bir engel yoktur (1959, 77; ayrıca bkz. Carrithers, 1983, 71-73). Yukarıda belirttiğim üzere, pek çok Batılı yazar, bir tür dini mistisizmle bağdaştırdıkları nirvanayı dini bir cilayla kaplamıştır. Ancak Rahula'ya göre nirvana, hakikatin eşanlamlısıdır; yaşanan ve tecrübe edilen psikolojik bir farkındalık halidir. Benliğin yok edilişini gerektirmez, zira ortada yok edilecek bir benlik yoktur. Bireyin mutlak ruhla veya "evrensel benlik"le birleşmesini ifade etmez, çünkü Buda'ya göre bu tür metafizik fikirler asılsızdır. Buda nirvanaya ermenin bireye özgürlük hissi, sükunet ve mutluluk verdiğini belirtir. Ancak bu, mevcut dünyada erişilebilecek bir durumdur ya da en azından bu yaşamın nihayete ermesinin ardından yeniden doğmayı gerektirmez (Gombrich, 1984, 9).

2. Budizm'in Sınırları

Klasik Budizm "orta yolu" tavsiye etmesine rağmen, ıstıraba yönelik Budist yaklaşımın toplumsal sonucu, maddi dünyadan radikal bir kopuş ve ampirik benliği oluşturan her şeyin reddidir. Buda yemek ve seks gibi duyu hazlarına karşı bir tavır alır, çünkü "duyulardan ve duyu nesnelerinden keyif almak" kaçınılmaz bir şekilde arzu, bağlanma, tamah ve neticede ıstıraba götürür (Conze 1959, 156).

Pratik eyleme değil bilince, arzuların "tatmin edilmesine" değil onlardan "ayrılmaya," kendine bir "sığınak" ve bir "ada" olmaya vurgu yapan Budizm insan öznelliğine tek yanlı bir bakış sunar. Sangha'nın –Budizm'in "üç mücevherinden" ve temel değerlerinden birisi, yani Budist rahibin yolu– bekârlık ve vejetaryenliği tavsiye etmesi ve maddi dünyayla tüm ilişkilerin kesilmesini öğütlemesi, tarımsal üretimde dahi bulunulmamasını salık vermesi şaşırtıcı değildir. Gombrich'e göre Budizm, Tanrı ya da dünyayla ilgili değildir; acı çekmekte olan insanlıkla, ahlak, meditasyon ve ruhani bilgiyle ilgilidir. Buda'nın öğretileri dünyadaki insan yaşamını şekillendirmeyi değil özgürleşmeyi, kurtuluşu, dünyadan ve onun ıstıraplarından "kurtulmayı" amaçlar. "Buda ıstıraplardan kaçmak isteyen herkesi kendisini örnek almaya ve dünyayı terk etmeye" (1984, 9)

davet etmiştir. Çocukların bakımı ve yetiştirilmesi, gıda ve temel ihtiyaçların üretimi diğerlerine bırakılır, bilhassa da kadınlara ve yerel topluluklara.

Ancak Buda'nın prangalar olarak nitelediği açgözlülük, çatışma ve "bencilliğin" önüne geçmek için doğal dünyayı, bedeni veya toplumu terk etmek gerekmez. Dünyadan ayrılmak, düşünce haricinde, varoluşsal bakımdan mümkün olmadığından, bu ilkeler tatmin edici ölçüde benimsenebilir ve benimsenmelidir. Starhawk (Miriam Simos) "tüm yaşamın ıstırap" olduğu iddiasını reddeder. Tanrı merkezli bir bakış açısıyla yazan Simos, *samsara*'dan, yani "doğum ve ölüm çarkından" "kaçmanın" olası bir seçenek olmadığını savunur (1979, 42).[31]

Budizm bir tür radikal hümanizm olarak görülebilse bile insanmerkezci değildir. Çünkü şefkat, "bağlanmadan duyulan sevgi," insanlarla sınırlı olmayıp tüm yaşayanları kapsar. Bu ise pek çok Batılı Budistin, Budizmi "ekolojik bir din" ya da "evrensel bir ekoloji" (Bachelor ve Brown 1992, viii) akımı olarak görmesine yol açmıştır. Batılı Budistler Budizm'i, Dharma Gaia oluşturan dini bir sistem olarak algılama, böylece de onun Batı'nın psikolojik, dini ve ekolojik kavramlarıyla örtüştüğünü düşünme eğilimindedirler.[32] Bu tür bir eko-Budizm'in birtakım yanıltıcı yorumlar içerdiğini söyleyebiliriz. Öncelikle daha evvel de belirttiğim gibi, Budizm öznel idealizm şeklinde yorumlanır. Bu yoruma göre, tıpkı özne ve nesne arasındaki gibi, dünyadaki şeyler arasında da gerçek bir ayrım yapılamayacağı,

31. Amerikalı Musevi bir geçmişe sahip Starhawk, feminist büyücülüğün ABD'deki en önemli guruları arasındadır. Tanrıça spiritüalizmin, animizmin, ruhsal reenkarnasyonun savunucusudur. Yani sözleriyle çelişmesine rağmen, vücudun çözünmesinin ardından "ruhun yeni bir hayata hazırlanacağına" inanır. Buda bu tür düşüncelerin bir aldanma olduğunu düşünür. Starhawk'un heyecanlı ruhçuluğu anarşizmle Budizm kadar bile bağdaşmaz.

32. Ian Harris'in (1991, 1995) bu konudaki çalışmalarına bakabilirsiniz. Harris, Batı Budistlerinin eko-Budizmi'nin geleneksel Budist ögretiden ciddi biçimde saptığını savunur. Özellikle klasik Budizm'deki hakikat algısının, Hıristiyan geleneğinden alınan Batı metafizik anlayışıyla değiştirildiğini iddia eder. Öyle ki her dinin –paganlık (animizm, şamanizm), Musevilik, Hıristiyanlık, İslamiyet, Hinduizm– mensupları, şimdilerde kendi dinlerinin bir çevre etiği ve insan-doğa uyumu içerdiğini ileri sürmektedir.

"evrenin yekpare bir bütün" olduğu iddia edilir (Batchelor, 1992, 33). Bu bir bakıma yanıltıcıdır. Eğer durum böyle olsaydı, Budizmin öğretilerinden biri, yani tüm şeylerin bağlı, bağımlı ve şartlanmış olduğu doktrini anlamsız olurdu. Budizm'in "doğanın temel bir parçası olarak insanlık" anlayışı, ancak ve ancak insanla dünya arasında düalist olmayan bir ayrım yapılabildiği müddetçe anlamlıdır. Buda için dünya "aldatıcı," "ayrışmamış birlik" veya "salt akıl" (bilinç) değildir. Aldatıcı olan şey, dünyadaki her şeyin (olaylar, şeyler, akıl, kişi) şartlanmış, geçici ve süreç temelli olduğunu göremeyen algılama biçimidir. Bu nedenle çoğu Budist ve postmodernistin atladığı bir ayrımı gündeme getirmek önem taşır: Gerçeğin doğasıyla (ontoloji) bilinç ve bilme biçimleri (epistemoloji) arasındaki ayrım. Budistler için de bilgelik zihinsel bir durumdur, ancak sözkonusu bilgelik, bilişsel bir şey değildir. Daha ziyade, bağını koparmaya dayanan deneysel bir "saf bilinç" halidir. "Ayrışmamış birlik" halinde olan bir zihinsel durumdur ve Buda için keyiflilik ve mest olma halidir. Ancak maddi dünyaya bağlanmayı değil, ondan ayrışmayı gerektirir. 11. yüzyılda Tibet'te yaşamış bir rahip bunu şu şekilde ifade eder: "Eğer bu hayata bağlıysanız dindar değilsiniz. Varlıklar dünyasına bağlıysanız, feragat edemezsiniz. Kendi emellerinize bağlıysanız aydınlanma düşüncesine sahip değilsiniz" (Batchelor, 1987, 212). Yani Buda tipi kurtuluş, maddi dünyadan kökten kopuşu gerektirir.

Meşhur bir hikâyeye göre kıtlık döneminde yerel köylüler rahiplere gıda vermeyi reddeder. Rahiplerden biri tarıma başlamaları tavsiyesinde bulunur, zira toprak "zengindir ve bal gibi tatlıdır, onu tersyüz etmek güzel olacaktır." Ancak Buda öneriyi reddeder ve rahibi azarlar, çünkü tarım dünyadaki varlıklara zarar verir (Batchelor ve Brown, 1992, 13). Bir bakıma bu yaklaşım canlılara (böcekler, solucanlar...) yönelik şefkatli bir tutum olarak görülebilir, ancak aynı zamanda Buda'nın savunduğu doğal dünyadan kökten kopuşu da –onunla ilişkileri atma halini– beraberinde getirir. Daha az aydınlanmış diğer insanlar, Budist rahiplerin hayatlarını idame ettirmek için ihtiyaç duydukları besini üretmek zorundadırlar. Bazı Budistler,

insan hayatında "başka canlılar pahasına" yaşama amacının dahi olmaması gerektiğini savunmuştur. "Hayata zarar vermeme" prensibini takip etmekse tüm Budistlerin ortak paydası olmuştur (de Silva, 1992, 23). Ancak temelde organik varlıklar olduğumuzdan, insan yaşamı başka canlıların canını almadan sürdürülemez. Buda (aynı vejetaryenler gibi) hissedebilir "varlıklara" (hayvanlara) önem vermiş ama bitkilerin de canlı olduğunu görmezden gelmiştir.[33] İnsan arı gibi değildir, çiçeğin kokusuna ve güzelliğine zarar vermeden hayatını sürdürecek nektarı toplayamaz. Doğayla ilişkiye girip emek harcaması gerekir ve tüm memeliler gibi hayatını başka canlıların zararına sürdürür.[34]

İkinci olarak, Budistlerin "ruhun yokluğu" (anatta) doktrini, eko-Budistlerce genellikle Kartezyen öznenin reddi şeklinde yorumlanır: "Ruhun" ve deneysel benliğin reddi yerine kişinin bağımsız, özerk ve bencil bir birey olarak algılanması. Zaten toplumsal pratikte kimse benliğini tümüyle ayrı ve özerk olarak algılamaz; çünkü hepimiz yeme, nefes alma gibi ihtiyaçlarımızın farkında ve toplumsal varlığımızın bilincindeyiz. Ancak benliği Kartezyen anlayışla yorumlayan Batılı Budistler, Budizmi de Jungcu anlayışla "kişi ötesi bir psikoloji" olarak görürler. Bu yolla "ekolojik bir benliğin" (Macy, 1990) geliştirilmesini savunurlar. Bunun radikal "benliğin yokluğu" (anatta) doktriniyle uyuşup uyuşmadığı tartışmalıdır. Timmerman'a göre Buda'nın sorunsallaştırdığı şey benlikti, doğal dünya değil (1992, 69).[35]

Üçüncü olarak, Budist doktrinlerden ikisi olan boşluk ve nirvanayı, Hindular'ın Brahman kavramıyla özdeşleştirmek doğru değil-

33. Şefkati öğütleyen Buda, rahiplerin bitki hayatına zarar vermekten kaçınmasını öğütlemiştir; bkz. Harris ,1991, 107-9.

34. Bu gerçeğin ve dünyanın tüm canlılarının karşılıklı bağımlılığının tanınması, ekolojik bir bakış açısı oluşturur. Budistlerin bağlanmama ilkesi, bu bağımlılığı ve maddi dünyayla insanların ilişkisine içkin organik ve inorganik bağları reddeder; zaten bağlanmama durumu sadece psikolojik bir durumdur.

35. Budizm'i bir "özfarkındalık psikolojisi" olarak yorumlamaktan kaynaklanan sorunlara başka bir yazıda değinmiştim (1994, 66-67).

dir; zira Conze ve Humphreys dahil pek çok 19. yüzyıl romantiği ve Batılı Budist alim bu hataya düşmüştür.[36] Nirvana, psikolojik bir durum olan "saf bilinç" halini ifade eder; Hinduların Brahman'ı, Hıristiyanların Tanrı'sı, Müslümanların Allah'ı veya yeni-Platoncu Bir gibi ontolojik bir gerçeklik değildir. Şunu da belirtmek gerekir ki bu inançların çoğu "ruhani bilgi" kavramını paylaşır, yani mistik derin tefekkürü. Nirvana, Hinduizm, Taoizm ve Spinoza'nın panteizmi gibi "doğayla mistik bir özdeşleşmeyi" de ima etmez. Budizm tıpkı Taoizm gibi ekolojik bir bakış açısı sunar, ancak bir din pratiği olarak Budizm anti-ekolojiktir; zira dünyadan sıkı bir kopuşu gerektirir. Timmerman'ın Budizmi "mistik materyalizm" (1992, 69) olarak tarif etmesinde doğruluk payı vardır. Ancak Budizm "kutsal" veya "ilahi" olanın doğada keşfedilebileceğini savunmaz. Bu tür bir düşünce aşkıncı (idealist) gelenekten etkilenmiş yazarların ve natüralistlerin yazılarında yer alır; Thoreau, Muir, Aldo Leopold gibi. Budizm Avaita Vedanta ve yeni-Platonculuğun aksine, ne bir animizm ne de spiritüel bir monizmdir. Buda'ya göre nirvana, "bağını koparma" yoluyla erişilen bir "benlik durumudur"; bir "şey veya varlık" değil (Smart, 1972, 23-24).[37]

Dördüncü olarak, Ladakh ve Tayland gibi Budist bölgelerde görülen "ekolojik gelenekler" –organik tarım, bitkicilik, tabiatın ve özellikle de ağaçların kutsallığı, doğayla uyumlu enerji kaynakları, paylaşıma dayalı bir ekonomik sistem– özellikle Budizm'den kaynaklanmaz. Hatta Budizmle alakası bile yoktur bu geleneklerin. Bölge köylüsünün organik geleneğinin birer parçasıdır bunlar ve Buda tarafından kısmen –tıpkı animizm ve tarım gibi– reddedilmiştir. Bunlar Budizm öncesi geleneklerdir. Eski bir Himalaya Krallığı olup şimdi Hindistan'a bağlı bulunan Ladakhların ekolojik geleneklerini öven Helena Norberg-Hodge (1992), Ladakh nüfusunun yarısının

36. Not 27'ye bakınız.

37. Hinduizm'in Vedanta geleneğini (Sankara) yeni-Platonculuğun (Plotinus) temel hatlarıyla bir arada inceleyen bir çalışma, Peter Marshall'ın *Nature's Web* (1992, 31-34, 84-87) kitabında yer almaktadır. Aşkıncılık ve ekoloji için bkz. Worster, 1997.

Müslüman olduğunu görmezden gelmekle kalmaz, aynı zamanda Budizmi köylü topluluklarının ekolojik geleneğiyle birbirine karıştırır. Bu gelenekler Budizm öncesidir. Aslında Budizm bu gelenekler üzerinden beslenen bir asalağa benzer ama Norberg-Hodge seçkin rahiplerin iyicil etkisini gündeme getirir. Kuşkusuz bu tür gelenekler dünya genelinde çok yerde bulunur, mesela And Dağları'nda, Himalayalar'da ve Budist olmayan pek çok topluluk arasında bu tür gelenekler gözlemlenebilir.

Bu bir yaşam tarzı ve değerler sisteminin ifadesidir; Ladakh köylülerinin (Hıristiyan olan) Avrupalı, Andlı köylülerle ve Uttar Pradesh'in (Hindu olan) dağ köylüleriyle paylaştığı bir yaşam tarzından bahsediyorum.

Budizm'in karamsar bir felsefe , "dünyayı reddeden" bir din olduğu çokça dile getirilir. Ancak Budizm dünyanın reddi değil, ondan ayrılmayla ilgilidir. Bu tür bir "bağımsızlığın" daha sonra kişinin doğaya sevgi duymasına hizmet edip etmediği –ki eko-Budistler bunu savunur– tartışmalı bir konudur. Lily de Silva, "Buda ve müritleri doğal güzelliği keyif ve estetik bakımdan tatmin kaynağı olarak görür" (1992, 27) der. Kuşkusuz tarih boyunca çok sayıda Budist, doğa hakkında olumlu düşünceler dile getirmiştir. Şefkatin özü, hissedebilir varlıklara ve dünyanın kendisine saygı duymaya yol açar. Doğa etiği hakkında konuşan en meşhur Budistlerden biri Tibetli rahip Milarepa'dır (1052-1135). Yalnız bir ozan olan Milarepa, Tibet tarihinin en saygın rahiplerinden biridir. Bu ozanın yazdığı geleneksel şarkılar oldukça meşhurdur. "Görünen dünyanın doğal varlığı," der bir şarkısında, "benim kitaplarımdır." Ozan kitapları vasıtasıyla anlamayı ve aydınlanmayı hedeflemiştir. Ancak asıl amacı olan aydınlanma, dünyayla ilişkiye girmeyi veya ondan keyif almayı değil, ondan ayrılmayı, kopmayı gerektirir, çünkü hoşlanma bağlanmayı getirebilir. Kutsal kitaplarda yazılana göre Milarepa yerel avcılar için söylediği şarkılarda dağların ve yaşayanların erdemlerini över. Avcılara söylediği bu şarkılar karşılığındaysa et ve arpa alır, bunları keyifle pişirir ve yer. Öyle görünüyor ki Milarepa

vejetaryen değildir (Batchelor, 1987, 109; Batchelor 1992, 13-14).[38] Diğer Budistler doğal dünyaya daha olumsuz bakmıştır, örneğin "karanlıklar dünyasından" kurtuluşun önemini vurgulayanlar olmuştur (O'Neill 1995, 195). Pek çok düşünür, Budizm ile gnostisizm arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Ancak bu iki dini geleneğin, temel ontolojileri bakımından bambaşka olduklarını vurgulamak zorundayız. Tek ortak yanları gnostik yaklaşımlarıdır, yani meditasyon ve ezoterik bilme yoluyla spiritüel aydınlanma anlayışıdır. Edward Conze'nin 1930 tarihli meşhur "Budizm ve Gnosis" makalesinde bu ortaklık ilk kez incelenmiştir. Temel benzerlikler arasında şunlar sayılabilir: gnosis (gnostisizm) (Jnana, derin düşünme bilgisi) yoluyla kurtuluş; spiritüel aydınlarla (Peifecti, Aryas) sıradan insanlar arasında elitist bir ayrım; meditasyon seviyelerinin, kutsal mantraların ve formüllerin gücüne ve ışığa öncelik veren ezoterik ve mistik monizmi yeğlemeleri. Ancak Conze hem Budizm'in hem de gnostisizmin "Bir'le bir olma arzusunu" da (1995, 18) içerdiğini iddia ederken bu iki geleneğin zıtlaşan metafiziklerini atlar. Daha evvel bahsettiğim gibi, Budizm bir tür mistik natüralizmdir ve "ruh" ve "teolojiyi" yanılsamalar olarak niteler. Diğer tarafta ruhçu bir monizm olarak gnostisizm, ikisine de değer verir.[39] Daha önemlisi de Budizm bir ıstırap alanı olarak gördüğü dünyadan kopmayı tavsiye eder. Gnostisizm ise doğal dünyayı şeytandan gelme olarak tümden reddeder. Elbette Budizm de gnostisizm de nihilist değildir, dünyevi varlığın acı çeken ve "yetersiz" doğasını vurgulamalarına rağmen ikisi de bu ıstırap dünyasından "kurtuluşu" önerir ve insan hayatına bu şekilde anlam yüklerler.

Yukarıda, erken dönem Theravada okulu tarafından ifade edildiği şekliyle Budizm'in günlük varoluştan kopmayı gerektiren manevi bir aydınlanma yolu önerdiğini vurguladım. Bu ise cinsel ilişkiye

38. Bu noktada Budizmle vejetaryenlik arasında doğrudan bir bağ olmadığını belirtmemiz gerekiyor. Buda et yerdi. Tutarlı bir ahlaki doktrin olarak vejetaryenlik Hinduizm ve Budizm içindeki geç dönem bir gelişmedir (Harris ,1991, 106).

39. Gnostisizme dair önemli çalışmalar için bkz. Jonas, 1958; Pagels, 1982.

girmeme, et yememe (çünkü hayvanlar yaşamın en canlı biçimini barındırır), tarım yapmamayı içerir. Bu nedenle Budizm pratikleri ekolojik bir anlayış barındırmaz ve Batılı takipçilerinin çoğunun iddia ettiğinin aksine, ekolojik bir yaşam biçimi değildir. Budizm ortaya çıktığı zamandan beri anti-ekolojiktir ya da en azından köylülerin organik geleneklerine ters düşer. Şunları gözden geçirerek bu durumu destekleyebiliriz:

1. Budizm erken dönem insan topluluklarının Şamanist yaşam tarzını kötüler, zira Şamanist gelenekte avcı, avladığı hayvana hürmetini ve sevgisini ifade eder. Doğaya ait olguların, dağların, hayvanların, ağaçların ruhani varlıklar ve güçlerin cisimleşmesi olduğuna inanan animizme de epey olumsuz bakar. Tabiatın tamamının yerel tanrılar ve ruhlarla kurulmuş bağlarla dolu olduğu Tibet'te Budizm, açıkça bu ruhani aktörleri kontrol altına alma ve bastırma endişesi taşır. Tibet'te Şamanist bir Budizm gelişmiş olsa da (Samuel, 1993), rahip Budizm'i tarih boyu bu spiritüel inançlara karşı düşmanca tutum almış ve onları baskı altında tutmuştur. Ronald Hutton'ın dile getirdiği gibi, Budizm'in Sibirya Şamanizm'ine bakışı İslam'a ve Hıristiyanlığa bakışından pek de farklı değildir. Zira "Budist rahipler pagan mabetlerini yıkmış, tıpkı diğer iki inancı kötüledikleri gibi Şamanizm'i de hışımla kötülemiştir" (1993, 17).
2. Budizm gözlerden ırak ormanlarda veya tek cinsiyetli ve kapalı manastırlarda, yani üzerine parazit gibi yapıştığı geçimlik tarım, aile hayatı ve çocuklardan uzak bir meditasyon halini öğütler. Sanırım işte tam da bu nedenle Budizm derin ekolojistlere cazip görünür. Çünkü derin ekolojistler, insanmerkezci doğa sömürüsüyle yaban doğanın estetik beğenisi olmak üzere iki uç duruş dışında bir şey göremezler. Doğayla kurulan üretici bir ilişkiye bağımlı olduğumuz hem Budistler hem de derin ekolojistlerce

tamamen görmezden gelinir.[40]

3. Budizm nirvana yolunu öğütler, yani bağlanmamayı, arzunun "yok edilmesini." Diğer bir deyişle, doğal dünya ve diğer insanlarla karşılıklı ilişki içinde değişerek gelişen bir benlikten bahsetmez. Öyle görünüyor ki Buda benmerkezcilik, açgözlülük, hazcılık ve kendisinin de ait olduğu sınıfın (Kshatriya)[41] ahlaki egemenliği ve iktidarıyla dünyadan temelli bir kopuş dışında başka bir şey görmez; yani köylülerin aile hayatını, toplumsal ve doğal dünyaları düşünmez. Elbette ısrarla vurguladığımız üzere, bağlarım topyekûn koparmak bir yaşam seçeneği olamaz. En ruhçu gnostik mistikler dahi hayatta kalmak için çekirge, bal veya Milarepa'nın yaptığı gibi ısırgan otları yemek zorundadır.

Budizmin bir "din" olarak ortaya çıkışı, MÖ 3. yüzyılda Manrya Kralı Ashoka'nın, büyümekte olan imparatorluğunun resmi ideolojisi olarak Budizm'i benimseyip şekillendirmesiyle beraber gerçekleşir.[42] Budizm devletin eline kültürel bir "bağlayıcı unsur" vermiş, getirdiği pasif dünya görüşüyle yönetmeyi kolaylaştırmış, manastırlar vasıtasıyla ticaret yollarıyla ilişki kurmuştur. Bu nedenledir ki Budizm tarih boyu devletle, erkeklerle, okuryazar gelenekle ilişkilendirilmiş, köylünün organik tarım geleneklerinden ayrı tutulmuştur. Norberg-Hodge gibi Budizm'i organik tarımla karıştırmak çok yanlıştır. Buda'nın öğütlerinin sıkı takipçisi hiçbir erkek (mürit),

40. Derin ekolojistlerden Dolores LaChapelle'in (1988) Budizm'den hiç bahsetmeden, tıpkı Starhawk gibi panteizmi (Spinoza, Taoizm), animizmi ve teizmi çok yönlü bir karışımda birleştirmesi ve ayin seremonilerine odaklanması ilgi çekici bir detaydır.

41. Ksathriya erken Hindu toplumundaki aristokrat savaşçılar sınıfına verilen isimdir. Kshatriyalar, Brahmanların (rahipler), Vaişyaların (tüccarlar) ve Şudraların (hizmet edenler) aksine dharma'yı (ahlaki kanun) uygulamakla görevliydi. Küçük devletlerin yöneticileri bu sınıftan çıkardı. Ayrıca Buda da bu aristokrat sınıftan gelmekteydi.

42. Ashoka'nın dedesi Chandragupta'nın iktidarı altındaki Maura Hanedanı'nın, Hindistan'ın büyük bölümünü sömürgeleştirerek kendi egemenliği altında birleştirmesi yaklaşık MÖ 324 senesine rastlar. Romila Thapar'ın (1963) klasik tarihine bakabilirsiniz.

tarımsal işlerde elini toprağa değdirmezdi (bunun yerine ormanda meditasyon yapardı). Bir kadınla birlikte olmaz ve hayvan eti yemezdi. Tüm bunlar köylülere özgüydü. Engizisyon karşısına çıkarılan bir Avrupalı köylü savunmasında şöyle der: "Ben kâfir değilim, zira bir karım var ve onunla birlikte oluyor, çocuk yapıyor ve et yiyorum." Bu köylüden aydın bir Budist olmazdı.

Nasıl Hıristiyan kilisesinin doktrinlerini İsa'nın öğütlerinden ayırmak gerekirse, Budizm dinini de Buda'nın öğretileriyle bir saymak doğru değildir. Bununla beraber, toplumsal cinsiyet ve "sınıf" meselelerinde hiyerarşik bir toplum düzeni anlayışı, Buda'nın öğretilerinde nüve halinde mevcuttur. Buda'nın kadınlara dair görüşü iyi bilinmektedir; Sangharakshita gibi yazarlar onu savunmaya çalıştıysa da Buda kadınları aşağı cinsiyet olarak nitelemiş, erkekleri aydınlanma yolundan saptıracak öfke, ihtiras ve cinselliğin kaynağı olarak da yine kadınları göstermiştir.

Schumacher Budizm'i yeşil bir maneviyatçılığın temeli olarak görüp desteklese de, Mary Mellor (1992, 45) Budizm'in kadınları aşağı görme konusunda oldukça açık ve net olduğunu belirtir. Budizm'in doğaya karşı mülayim ve münzevi bir tutum takınması, benzer bir tutumu kadınlara karşı takınacağının garantisi değildir.[43]

Budizm'in tarıma karşı olduğunu ve köylü üreticileri sömürdüğünü daha evvel not etmiştik. Budizm'in geliştiği yerlerde, rahipler her zaman yönetici bir sürgün sınıfını oluşturur. Tibet gibi yerlerde manastırlar okuryazarlığı tekellerine almış –sürgündeki yöneticiler hariç sadece birkaç değerli kişi okuma yazma bilirdi– gösterişin, zenginliğin ve gücün merkezleri olmuştur. Bu manastırlar, genellikle en verimli yerlerde, büyük topraklara sahiptir ve buralarda çalışanlar da elbette köylülerdir. Budist devletler ticaret yolları üzerindeki manastırlar vasıtasıyla ticaret üzerinde de hüküm sahibi oldular.

43. Budizm'in kadınlara karşı tutumu konusunda bkz. Ling 1981, 193; Subhuti 1994, 162-75. Sangharakshita ısrarla antifeminist görüşlerde bulunmuş, ayrıca cinsel ilişki ve bağlılığı "spiritüel hayata" zıt görmüştür.

Buda'mn şiddet karşıtı nasihatine karşın rahipler genellikle kendi ordu birliklerini kurdular. Tibet devleti ve diğer erken dönem Budist devletleri, yerel şaman tarikatlarını bastırmak için düzenli seferler düzenlediler. İşgalden önceki Tibet, köylülerle rahip ve soylular arasında feodal ilişkilerin bulunduğu bağımsız teokratik devletlerden meydana gelmekteydi.

Tibet'in Çin orduları ve silahlı kuvvetleri tarafından işgalini kınamanın (ayrıca burada günümüze dek süren insan hakları ihlallerini ve Tibetlilerin özyönetim hakkını tanımanın) yanı sıra, Budist devletin gerçeklerini de görmezden gelemeyiz. Geoffrey Samuel Sri Lanka, Tayland, Burma gibi Asya ülkelerinde Budizm'le devlet arasındaki sıkı bağı vurgularken, Tibet devletlerinin sınırlı bir baskı gücü bulunduğunu ifade eder. Sangha'ya göre rahipler topluluğu devlet kontrolü altındaydı ve devletlerin ideolojik kanadını oluşturuyordu; ayrıca spiritüalizm yanlısı tarikatların Budizm'in muhafazakâr olmayan biçimleriyle aynı dönemde bastırılması da öteden beri devam eden bir meseleydi (Samuel, 1993, 27-29).

Üstelik güncel Budist pratiği incelediğimizde (mesela Lhasa'daki Johhang Tapınağı'nı düşünelim) bugünkü pratiklerin Buda'nın öğretilerinden oldukça uzak olduğunu kolaylıkla fark ederiz. Bugünkü Budist pratikte inanca, ayinlere, kefarete, Buda'nın ve onun çeşitli tasvirlerinin önünde diz çökmeye, kutsal metnin otoritesine büyük önem verilir. Batılı Budistlerin yere göğe sığdıramadığı bilgiler kitaplarda ve ilahilerde hapsedilmiş –kimi zaman ahlak ve psikoloji alanlarında gerçekten de derinlik ve önemli detaylar içeren– ve yaşadığımız toplumsal ya da doğal dünyayı anlama derdinde olmayan bilgilerdir. Bu tür bilgileri Buda her zaman küçümsemiş ve kurtuluş yolunda tamamen faydasız bulmuştur.

Yukarıdaki paragraflarda Budizm'in, Batılı takipçilerindeki eğilimin aksine, tozpembe bir resmini çizmedim. Ancak bu, Budizm'in anarşizme pek çok konuda fayda sağlayabileceğini reddettiğim anlamına gelmiyor. Şiddet karşıtı duruşu, tüm yaşayanlara şefkat ve sempati öğüdü ve ahlaki tutumu bakımından Buda'nın öğretileri

güncelliğini korur. Buda açgözlülüğün yerine cömertliğin, nefret ve küçümsemenin yerine de şefkatin geçmesi gerektiğini ve bilgeliğin de –fenomenal varoluşun doğasının gerçekçi farkındalığının– yanılsamaları takip etmekten daha iyi olduğunu öğütlemiştir. Bahsettiği yanılsamalar dinsel yanılsamalardır: kadir-i mutlak bir tanrı, ruhlar dünyası, ölümden sonra devam eden ebedi bir ruh.

Budizm tarihi boyunca kimi rahipler (Milarepa gibi), yazı ve şiirlerinde doğaya şefkatle yaklaşan ekolojik bir perspektif sunmuştur. Bu bakış açısı Avrupa'nın erken dönem edebiyatçı romantiklerini andırır. Pek çok kişi Sangha'yı ve Budist rahipler düzenini komünizmin erken bir uygulaması, özel mülkü yasaklayan demokratik bir topluluk olarak görür. Ancak Debiprasad Chattopadhyaya (1959) der ki Sangha kavim toplumunun bir kopyasıydı, üstelik kadın ve çocukları dışlardı; başrahibin mutlak otoritesine tabiydi. Batılı Budist Birliği halen tek cinsiyetli cemiyetleri savunur, zira insanların karşı cinsle ilişkilenmesinin aydınlanmaya giden Budist yolu kirlettiği görüşü hâkimdir.

Buda'dan bir alıntıyla noktalamam zannederim uygun olacaktır: "Kutsal kitaplardaki ustalığa kanmayın; ne saf mantık ya da çıkarımla, ne sebepleri değerlendirdikten sonra, ne de keşiş sizin öğretmeniniz olduğu için bir yola sapmayın. Neyin iyi olmadığını, neyin yanlış olduğunu, neyin mantığa ters düştüğünü, neyin yapılırsa hüzne ve zarara yol açtığını ancak kendi adınıza bildiğiniz zaman; işte o zaman bunları reddedin" (Humphreys, 1987, 71).

5*
Kapitalizm: Doğanın Düşmanı (2003)

Joel Kovel'in *Doğanın Düşmanı: Kapitalizmin Sonu mu, Dünyanın Sonu mu?* kitabı üzerine bir inceleme

JOEL KOVEL'İN *DOĞANIN DÜŞMANI** adlı kitabı "ekososyalist bir manifesto" olarak nitelenmiştir. Hoş ve etkili bir dille yazılmış bu kitap faydalı bakış açılarıyla doludur. Feminist akademisyen Nancy Hartsock, kitabın "fazlasıyla özgün" olduğunu ve Marksist kuramı etkileyici bir şekilde yeniden ele aldığını dile getirmiştir. Hakikaten de Marksizm'i yeşilleştirmeyi amaçlayan bir hareketin parçasıdır bu kitap. Ancak temel tezi pek de özgün sayılamaz: Kapitalizm yalnızca mevcut toplumsal krizin –büyüyen ekonomik eşitsizlik, yaygınlaşan yoksulluk, siyasi baskı, insan hakları ihlalleri– sorumlusu değil, aynı zamanda çevre krizine yol açan "kontrol edilemez bir güçtür." Kovel'e göre kapitalizm ekolojik krizin "etkin sebebidir." Oysa bunların hiçbiri anarşistler için yeni değildir. Murray Bookchin'in "derin ekolojiye" getirdiği sert eleştiriler kapitalist düzenin çevreyi tahrip eden, ıslah edilemez bir nitelikte olduğunu on yıllardır iddia etmektedir. Yani doğa üzerinde tahakküm kuran kapitalizm,

* Türkçe çevirisi: Joel Kovel, *Doğanın Düşmanı: Kapitalizmin Sonu mu, Dünyanın Sonu mu?*, çev: Gürol Koca (İstanbul: Metis Yayınları, 2017).

yaşanabilir bir ekolojik toplumun antitezidir. Habermas gibi Bookchin de günümüz kapitalizminin kişisel "yaşam dünyalarımıza" her bakımdan nüfuz ettiğinden bahseder. Bu durumda Kovel'in esas tezi –kapitalizm "doğanın düşmanıdır"– pek de özgün bir fikir sayılmaz. Ancak bugün geldiğimiz noktada, kapitalizme gerçekçi bir alternatif olmadığı görüşü yaygınlaşırken, radikaller ve liberaller benzer şekilde "yaşam tarzı" siyaseti –Anthony Giddens böyle ifade eder– yaparken ve "solculuk" ile "devrimci siyaset" eski moda ve lüzumsuz şeyler olarak addedilirken, Kovel'in kapitalizme getirdiği güçlü ekolojik eleştiri tam da zamanında gelen ve takdire şayan bir çalışmadır. "Şimdilerde dünyaya hükmeden canavarın" –yani küresel kapitalizmin– kısa ve öz, okunabilir dille yazılmış, sağlam bir eleştirisidir bu.

Kitap üç kısımdan oluşur. İlk kısım, kendini farklı şekillerde gösteren ekolojik krizden –küresel ısınma, orman tahribatı, kirlilik, tür çeşitliliğinin azalması– ve kapitalizmin doğasından bahseder. Union Carbide fabrikasından zehirli gaz sızması sonucu yaklaşık 8000 insanın ölümüne neden olan 1984 Bhopal faciasını bir vaka olarak inceler. Kovel'in ifadesiyle "dev bir birikim makinesi" olan kapitalizm, teknolojiyi fetişleştirir, kullanım değeri pahasına meta ticaretini teşvik eder ve tamamıyla hükmedilen bir toplum yaratır: Sermaye insanın yaşam dünyasının ve toplum hayatının her alanına sızar. Kovel'e göre "kötücül üçlü," Dünya Ticaret Örgütü, Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu (IMF), "uluslararası burjuvaziye" hizmet eden bir "demir üçgen" yaratmıştır. Bu tür bir küreselleşme ulus-devletin sonunu müjdelemez, zira ABD sermayenin acımasızca genişlemesini "zorla sağlayan" egemen güç olarak yükselmiştir. Kovel kurumsal kapitalizm, ulus-devletler ve organize suç arasında dayanışma ilişkisi olduğuna değinir. Bu düşüncelerin ardından, kapitalizmin müthiş zenginlik üretme kapasitesinin yanında yoksulluk, güvensizlik, sonsuz çatışma ve ekolojik tahribat –yani insan hayatının dayandığı yaşam destek sistemlerinin zarara uğratılması– getirdiği sonucuna varır. Las Vegas'taki kumarhane kapitalizmi

üzerine düşüncelerinde kapitalizmin belirli psikolojik eğilimlere sahip, yalnızlaşmış, narsisist, endişeli, hesapçı insanlar yaratmasına da değinir. Kovel'e göre kapitalizm "anti-ekolojiktir," bu kimi Marksistler için yeni bir önerme gibi çınlayabilir, ancak sosyalist anarşist gelenekten gelenler için bilinen bir gerçektir.

İkinci kısımda Kovel ekolojiye ve Bookchin'in "tahakkümün mirası" adını verdiği kavrama dair ilgi çekici yorumlar sunar. Ekoloji konusunda Kovel, 19. yüzyıl sonunda Kropotkin ve başkaları tarafından ileri sürülen, evrimci bütüncülük diyebileceğimiz bir doğa felsefesinin taslağını çizer. Kovel ekolojik dünya görüşünü oldukça ikna edici bir şekilde savunur ve şunları vurgular: Hem bireysellik hem de bağlanmak insan hayatına içkin değerlerdir; insanların bir doğası vardır ve bir tür olarak insanın belirli güçleri ve kabiliyetleri vardır, bunlar arasında öznellik, hayal gücü ve toplumsallık en önemlileridir; ekolojik düşünce bir dış çevreye (temel bir yapı olmadan bizi çevreleyen bir dizi şey anlamındaki dış çevreye) odaklanmaz, iç ilişkilerle tanımlanan ekosistemlere veya bütünlüklere odaklanır ve bu ekoloji, bir bütün olarak evrim perspektifine bağlıdır. Kovel ısrarla "manevi hayat" veya "maneviyat" ihtiyacına vurgu yapar ve bu doğrultuda alıntıladığı Hıristiyan mistik Eckhart'ı onaylar gibi görünür: "Tanrı'dan kurtulmak için Tanrı'ya dua edelim" (253). Ancak "ruhun" (görünürde "Tanrı" ya da "en yüce varlık" olarak anlaşılan ve din olarak kurumsallaşmış ruhun) ekolojik felsefeyle nasıl bağdaştığı konusu açıklığa kavuşturulmamıştır. Kovel diyalektiğin öneminin altını çizer ve "farklılık içindeki özdeşliğin" (139) tanınmasının öneminden bahseder. Bu "farklılaşma ilişkisinin" de "düalizm" kavramının psikolojideki eşi olan "ayrışma"yla tezat teşkil ettiği üzerinde durur. Kovel daha sonra oldukça özetle, bir nebze de varsayıma dayanarak insanın "doğadan yabancılaşmasının," sınıflı toplum, devlet, kapitalizm ve "doğaya hükmetme" etiğinin ortaya çıkışının tarihini anlatır. Bir yerde felsefeden bahsederken "engin" düşünür ve derin ekoloji duayeni Martin Heidegger'in faydalı bir eleştirisini sunar ve onun

farklılaşmamış "insan" kavramını kullanışını sorgular. Bu eleştiri temel hatlarıyla Bookchin'in derin ekoloji eleştirisinin bir yankısıdır.

Son kısım "Ekososyalizme Doğru", yapılması gerekenin ne olduğu sorusuna değinir. Mevcut politik ekoloji kuramlarını (Al Gore gibi "Yeni Demokratlar'ın" reformcu siyaseti, teknolojik düzenlemelerle ekoloji sorununu çözebileceğimiz iddiası, yeni-Smithçilerin (Jefferson, Schumacher, Korten) bağımsız üreticilerden meydana gelen minyatür bir kapitalizm modeli öneren "yeşil ekonomisi," derin ekoloji felsefeleri, biyobölgecilik, ekofeminizm) eleştirerek başlar. Bunun yanı sıra popülizm ve Nazizm'in de ikna edici bir eleştirisini sunar ve özellikle neo-faşizmle Heidegger, Bahro ve Gruhl tipi ekolojik düşünce arasındaki sıkı bağı vurgular. Bu eleştiriler yeni olmasa da, önemi tekrar vurgulanması gereken noktalardır ve Kovel bunları sağlam bir çerçevede ifade eder. Özellikle derin ekolojistlerin "yaban doğa" kavramını ve doğa-ana spiritüalizmini kıyasıya eleştirir. Yine bu kısımdaki eleştirilerin de çoğu Bookchin'in derin ekoloji ve spiritüel feminizm eleştirilerinin bir tekrarıdır.

Ancak Kovel'in anarşizme getirdiği eleştiriler ve özellikle Bookchin'in toplumsal ekolojisine yönelik eleştirileri, ne yazık ki, Marksistlerin tipik, abes, yanıltıcı, çarpıtıcı eleştirilerinden farklı değildir. Bir diğer açıdan bu eleştiriler anarşizmi çarpıtır. Bunun böyle olacağı daha önsözde Kovel'in şu ifadesinden anlaşılmaktadır: "Yeşil siyaset sosyalist değil, popülist ya da anarşist olma eğilimindedir. Yani Yeşiller'in ekolojik bakımdan makul gelecek planında gereğine uygun denetlenen bir kapitalizm (...) toplumsal üretimi şekillendirmeye devam eder" (ix). Bu, anarşizm ve sosyalizm arasında hatalı bir zıtlık doğurur, çoğu anarşist için kavramsal bakımdan saçma, tarihsel olarak yanlış nitelenecek bir "ayrışma" getirir. Evet, tarihte sosyalizmi reddeden az sayıda anarşist olmuştur. Bunlar genellikle Stirner ve Nietzsche gibi düşünürlerin takipçileri ve (özellikle ABD'deki) anarko-ilkelcilerdir; sosyalizmi "solculuk" olarak tanımazlar. Ancak çoğu anarşist kendini ya özgürlükçü sosyalist ya toplumsal anarşist ya da komünist anarşist olarak tanımlayarak

sosyalizmi benimsemiştir. Gustav Landauer'in *Sosyalizm İçin* adlı meşhur yazısı, Kropotkin gibi, anarşizmi sosyalizmin en radikal hali olarak tanımlar. Bu nedenle anarşizmin "gereğine uygun denetlenen" bir kapitalizme sıcak baktığı iması baştan sona yanıltıcıdır.

Kovel bilhassa da Bookchin'in toplumsal ekolojisini eleştirirken anarşistlerin tüm hiyerarşi biçimlerini kapsayan bir çatı eleştiri getirdiğinden, oysa kimi hiyerarşi türlerinin, mesela ebeveyn-çocuk, öğretmen-öğrenci, olumlu tür "hiyerarşiler" olduğundan bahseder. Bu eleştiri abestir. Bookchin bu terimi ebeveyn ilişkisine ya da pedagojik ilişkilere atfen değil, kurumsal baskı sistemleriyle ilgili kullanır; hiçbir anarşist tüm otorite türlerini reddetmez. Her tür otoriteyi reddetme konusunda kendine yöneltilen bir soruya Bakunin şu ünlü cevabı vermemiş midir: "Bu düşünceden kurtulun. Ayakkabılar sözkonusuysa ayakkabıcının otoritesine boyun eğerim" (Dolgoff, *Bakunin on Anarchy*, 229).

Bu nedenle Kovel'in sadece Marksizme mesafelerinden ötürü, anarşistlerin, sınıflı toplumun ve emeğin özgürleşmesinin öneminin, devletin asli görevinin kapitalizmi beslemek olduğunun farkında olmadıklarını iddia etmesi küstahça bir tutumdur. Kovel kibirli bir şekilde, Bookchin ve diğer anarşistlerin "antikapitalist" çizgiye (178, 189) çekilmesi gerektiğini söylerken, Seattle'daki protestolar ve diğer gösterilerde anarşistlerin ön saflarda yer aldıklarım unutmuş gibidir. Bunun yanında, gerek anarşist komünist gerekse anarko-sendikalist (Kropotkin'den Goldman'a, Rocker'dan Chomsky'ye ve Bookchin'e) metinler dikkatlice okunursa ve anarşizm tarihsel olarak iyi analiz edilirse görülecektir ki anarşizm her daim "antikapitalist" (ve din karşıtı) olmuş ve işçi sınıfının "ücretli kölelik" olarak tarif ettiği düzenden kurtuluşunu amaç edinmiştir. Aynı şekilde anarşistler, Marksist sosyalizme otoriter siyasetleri ve "devlet kapitalizmine" destekleri konusunda güçlü bir eleştiri getirirler. Kovel'in "gerçekte var olan sosyalizmlere" yönelik eleştirisi, 19. yüzyıldan beri anarşistlerin Marksist siyasete (tarihte Bolşevizm ve Maoizmle örneklenir) yönelttikleri eleştirilerin bir kopyasıdır. Böylece Kovel

anarşizmin çarpıtılmış bir biçimine ağır eleştiriler getirir. Ancak anarşizm modern devletle kapitalizm arasındaki birliği her daim vurgulamış, hem devlet karşıtı (liberteryan) hem de antikapitalist (sosyalist) olmuştur. Her zaman emeğin özgürleşmesini amaçlamış, bunun parlamenter siyaset yerine doğrudan eylemle yapılabileceğini savunmuştur. Marx'ın aksine yalnızca proletarya odaklı kalmamıştır. Kovel'in iddia ettiğinin aksine ne Bookchin ne de öteki anarşistler "katı anti-Marksistlerdir." Bakunin'den beri tüm anarşistler Marx'ın tarihsel materyalizmini takdir etmiş, sermayeye yönelik sert eleştirisini ve diğer eleştirilerini (dinin eşitsizlikleri maskeleyen bir ideoloji olarak eleştirisi, piyasa sosyalizmi eleştirisi [görünen o ki şimdilerde hem Kovel hem John Clark bu eleştiriye katılmış], burjuva bireyciliği eleştirisi ve bir sömürü düzeni olarak kapitalizm eleştirisi) kabul etmişlerdir. Bookchin kendini Marx gibi Aydınlanma geleneğinin ve onun özgürlük mirasının bir izleyicisi olarak konumlandırmış, bu noktada Marx'tan oldukça etkilenmiştir. Bookchin'in *Özgürlüğün Ekolojisi* (1982) kitabı, Hegelci Marksizm ile ekoloji ve toplumsal anarşizmin bir sentezi niteliğindedir. Bookchin'in sıkı bir anarşist olarak Marksizmde reddettiği tek kısım Marx'ın devletçi siyasetidir.

Kovel'in dönüşüm tahayyülünde, kapitalizmin alaşağı edilmesi için önerebileceği şey işte tam da bundan ibarettir. Zira Kovel devrimin "devlet için mücadeleden" geçtiği görüşündedir; gereğine uygun demokratik bir mücadeleyle "devlet gücünün ele geçirileceği" (200) devrim anına ulaşmayı hedefler. Böyle bir devlet "üreticilerin özgür birlikteliği"yle birlikte tahayyül edilir. Yani "ekososyalist dönüşüm" demokratik devleti, seçim sistemini (parti ne öncü ne de burjuva olacak, sadece "yeşil", ekososyalist olacak) barındırır, "devlet araçları" yeni ellerdedir (sorabilir miyim kimlerin elinde? Ve ne sebeple?), bir pazar ekonomisi, "devlet benzeri" görevleri olan komiteler ve yoldan sapan herkes için hapishaneler de vardır. Meslektaşı John Clark benzer bir ekokomüniteryen reel politika görüşüne sahiptir: Temsili hükümet ve onun baskıcı adalet sistemi, toplumsal politikayı dikte eden yönetici kurullar ve bir pazar eko-

nomisi! Kovel'in düşüncesinde, Bookchin'den "ileri" gitmek, Marksizmle mistisizmin (spiritüalizm) fena bir evliliğidir, anarşizmden bir tür piyasa sosyalizmine geçiştir ve bu tahayyül temsili hükümet ve baskıcı kurumlarla doludur. Bu nedenle sosyalist anarşist geleneği Marksistlere, anarko-ilkelcilere, mistik derin ekolojistlere, feministlere ve diğer yanda liberallere karşı tüm gücüyle savunan bizim yaşlı Bookchin'in Kovel tarafından "katı" bir spiritüalizm karşıtı, "amansız" bir dogmatik ve mezhepçi, fazlasıyla Avrupamerkezci sıfatlarıyla suçlanması şaşırtıcı değildir.

Spiritüalizm hangi türde olursa olsun (teizm, çoktanrıcılık, animizm, mistisizm) "katı" ve dogmatik şekilde laiklik ve ekoloji karşıtı bir ontolojiyi beraberinde getirir. Reformculuğa karşı sosyalist devrimi yükseltmek ve anarşizme bağlılığı savunmak, Kovel'in yeni model Marksizm'inden daha "dogmatik" ya da "mezhepçi" değildir. Zira bu yeni model Marksizm piyasa sosyalizmidir. Ayrıca Aydınlanma fikirlerini ve laik geleneği kabul etmesi, Maoizm veya Doğu mistisizmiyle sersemlemeyi reddetmesi Bookchin'i Avrupamerkezci bir avam yapmaz. Ancak şunu da söylemeliyiz ki Kovel'in eleştirisi Bookchin'in diğer eleştirmenlerininki gibi düşmanca kötülemeler içermez. Belki de Landauer haklıydı: "Marksizm yönetmek isteyen bir profesördür"!

6*

Uygulanabilir: Üç Öncü Ekolojiste Övgü (2006)

1972'DE BERTRAND RUSSELL adına düzenlenen konferansta yaptığı giriş konuşmasında Noam Chomsky bir Japon çiftçisinin duvarındaki posterde yer alan şu cümleleri alıntılamıştı: "Hangi yol doğru olan? Hangisi adil? Konfüçyüs'ün yolu mu, Buda'nınki mi, İsa'nınki mi, Gandi'ninki mi, yoksa Bertrand Russell'ın yolu mu? Yoksa Büyük İskender'in yolu mu, Cengiz Han'ınki mi, Hitler, Mussolini, Napolyon, Tojo, yoksa başkan Johnson'ın yolu mu?" (2003, ix).

Ömrü boyunca şüpheci ve özgürlükçü düşünceye kendini adamış olan Russell, Konfüçyüs gibi bir gericiyle ya da Buda gibi dindar bir mistikle bağdaştırılmaktan hoşlanır mıydı, bilemem. Ancak bu alıntı, ekolojiyi tartışmaya başladığımız an ortaya çıkan yanlış ikilemi açık ve net bir şekilde ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu ikilem şöyle ifade edilebilir: Ya dindar mistiklerle, neo-paganlarla taraf olup doğaya "kutsal" ya da spiritüel bir yaklaşım geliştirmeliyiz ya da pozitivist geleneğe ve mekanist felsefeye katılıp, saldırgan bir emperyalizm, endüstriyel bir kapitalizm ve tarım sanayisiyle ilgilenmeliyiz. Mevcut sayısız ekoloji metninde mekanizm ve spiritüalizm arasında; servet (endüstriyel kapitalizm) ve tanrı (din) arasında; bir yanda Kartezyen felsefe, düalist metafizik ve doğa üzerindeki teknolojik hâkimiyet vurgusu, diğer yanda dini metafiziği kabul eden sözde "spiritüel ekoloji," neo-paganizm, teizm, panteizm veya mistisizm

olmak üzere iki uç tutum arasında bir seçim sunuluyor. Örneğin yakın zamanda "spiritüel ekolojist" David Watson'ın bir "derin ekolojik görüş" sunduğunu iddia eden metninden şu ikisi arasında bir seçim yapmak zorunda olduğumuz anlaşılır: Ya "kentsel-endüstriyel medeniyet hapishanesi" ve onun ideolojileri ya da "ilkelcilik"; yani teknolojinin toptan reddi, avcı toplayıcı varlığın onaylanması, neo-paganizmin veya kabile animizminin kabulü (Watson, 1999).

Burada kaçırılan, *hem* mekanizmi *hem de* spiritüalizmi reddeden başka bir ekolojik gelenek olduğudur. Endüstriyel kapitalizmin ve dev makinelerin yanı sıra insanmerkezci ve düalist paradigmayı eleştirirken diğer uca gitmeyen, ilkelcilik ya da başka türden bir dini metafiziği de kabul etmeyen bir yaklaşımdır bu. Yani sözkonusu olan organik veya ekolojik hümanizm adı verilen gelenektir. Bu geleneğin başını üç öncü ekolojist çeker: Lewis Mumford, René Dubos ve Murray Bookchin. Bu makalede sözkonusu yazarların ekolojik metinlerinde öne çıkan temaları gözden geçireceğim.

Diğer yazarlar gibi bu üç ekolojist de insan hayatının merkezinde temel bir "tezat" olduğundan bahseder. Zira toplumsal varlığa içkin bir düalizm vardır. İnsanlar olarak doğanın bir *parçasıyız*, ama diğer yandan bilinçli tecrübemiz ve insani kültürümüzle de bir bakıma, doğadan *ayrıyız*. Mumford insanların "iki dünyada" yaşadığından bahseder –doğal dünya ve üç ekolojistin de Cicero'yu takip ederek adlandırdığı haliyle "ikinci doğa." İkinci doğa, birinci doğanın "içindeki" insanın toplumsal ve sembolik hayatıyla ilgilidir. Böylelikle insanlar ikili bir varlığa sahiptir, çünkü hem izleyen ve düşünen hem de etkin varlıklardır. İnsanlar hem doğal dünyayı (kültürel anlamlar atfederek) "oluşturur" hem de doğal dünyayla etkin bir şekilde uğraşırlar.

Darwin'in evrim teorisini kabul eden Mumford, Dubos ve Bookchin, insanların doğal evrim sürecinin sonucu olduğunu ve insanlarla doğa ve özellikle diğer yaşam biçimleri arasında radikal bir fark olmadığını savunurlar. Bu durumda üç düşünür de Kartezyen felsefeyi ve onun düalist metafiziğini –insanla doğa arasında, beden

ve akıl arasında radikal ayrımlar yapar– ve onun atomcu epistemolojisini, doğa üzerinde hâkimiyet kurmaya dayalı insanmerkezci etiğini ve mekanist paradigmasını reddeder. Darwin'i izleyerek, dünyanın –doğanın– bir makine değil, evrimsel bir süreç olduğunu vurgularlar. Bu süreç yalnızca organik, gelişme yanlısı bir bakış açısıyla ve bütüncül (ilişkisel) bir epistemolojiyle anlaşılabilir. Bookchin buna "diyalektik natüralizm" adını verir. Üç ekolojist de özellikle biyoloji sözkonusu olduğunda tarihsel anlayışın önemini vurgular. Dubos tarihsel bağlamın dışına alındığında biyolojideki hiçbir şeyin anlam ifade etmeyeceğini savunur. Bu nedenle kültür ve doğa arasında düalist bir yaklaşım edinen tüm sosyal bilimlere karşı tavır alırlar. Biyolojiyi toplumsal hayatın anlaşılması sürecine katarlar. Bir başka deyişle Mumford, Dubos ve Bookchin kendilerini evrimci natüralizme adamış üç düşünürdür.

Ancak bu düşünürlerden üçü de indirgemeci materyalizme karşıdır ve insan türünün özgünlüğünü, "insanlığımızı" görmezden gelen bu yaklaşıma karşı insan kültürünün önemini vurgularlar; teknoloji, sanatlar, sembolizm, felsefe ve bilim, insanları özgün kılan özellikleridir. Bu nedenle yazılarında sosyal-Darwinizme, yeni-Malthusçu doktrinlere, davranışçılığa ve sosyal biyolojiye ağır eleştiriler getirirler. Vurguladıkları bir diğer nokta da insanların çevrelerine uyarlanmaktan ibaret olmadığıdır, zira insanlar yaratıcı bir iradeye sahiptir. Bu nedenle Mumford insanı "tamamlanmamış hayvan" olarak tanımlar. Dubos insanların doğayla diyalektik bir bağı olduğunu vurgulayarak insan hayatının dünyevi özünü "aşma" eğiliminde olduğunu savunur. Onların hümanizmlerinde insan kişiliğinin bağımsızlığının ve esenliğinin tuttuğu yer kadar, hem kültürel göreciliği hem de dini mutlakçılığı eleştiren, insan türünün toplumsallığını ve birliğini tanıyan evrensel bir etiğin savunulduğu ahlaki bir natüralizme de yer verilir.

Aydınlanma geleneğine sadık kalır ve onun temel değerlerini savunurlar: Hürriyet ve bireysel özgürlük, eşitlik ve toplumsal adalet, kozmopolitlik ve hoşgörü, radikal bir demokrasi biçimi geliştirme

ihtiyacı. Bu geleneği hakir gören yeni romantiklere karşı bir savunma yapmanın gerekli olduğunu da kabul ederler (bkz. Bronner, 2004). Bu nedenle Mumford, Dubos ve Bookchin'in evrimci hümanizminin temel kavramları bütünlük, denge, çeşitlilik, özerklik ve karşılıklı faydadır. Hem birlik hem de çeşitliliğin (bireysel, toplumsal ve ekolojik) sürdürülmesinin önemine bilhassa vurgu yaparlar. İnsan öznelliği ile toplumsal yardımlaşmanın birlikte güçlenmesi gerektiğini, insanların refahı ile biyosferin, tabiatın ve tüm yaşam biçimlerinin refahının bir arada sürdürülmesine duyulan ihtiyacı özellikle ifade ederler.

Hem çatışma, mücadele ve "en güçlü olanın hayatta kalması" ilkelerini dayatan Sosyal Darwinist yaklaşıma hem de Kartezyen felsefe ve mekanist bilime içkin atomculuğa karşı çıkan Mumford, Dubos ve Bookchin, karşılıklı yardımlaşma ve birlikte yaşamın, hem insanların yaşamının hem de biyosferin kavranması için önemli olduğuna vurgu yaparlar. Üç düşünür de Rus anarşist coğrafyacı Peter Kropotkin'in ekolojik görüşlerini sahiplenir (bkz. Morris, 2004). Bu da demektir ki yalnızca Kartezyen ikiciliğe değil, aynı zamanda bilimselci etiğe de karşıdırlar; bu etik en bilinen haliyle Francis Bacon'ın 1623 tarihli *De Augmentis Scientiarum*'unda ifade edilir ve doğal dünyayı yalnızca insanların kullanımına açık bir kaynak olarak görür, doğa üzerinde insan tahakkümünü teşvik eder.

Bazı yazarlar, tuhaf olmasa bile en azından oldukça yanıltıcı bir şekilde "hümanizmi" Hıristiyan inancının laik bir biçimi olarak görür. Onların iddiasına göre "hümanizm" düalist bir metafizik ortaya atar ve bu metafizik hem insanla diğer canlılar arasında geniş bir "uçurum" yaratır hem de insanlara dünya üzerinde, teknolojik becerilerinden gelen, bir hâkimiyet tanır. Bu kriterlere bakarsak, Mumford, Dubos ve Bookchin "hümanist" değillerdir! Ehrenfeld (1978) ve Gray (2002) gibi düşünürler de insanların misantropik portresini çizerler. İnsanların temelde yıkıcı ve avcı hayvanlar olduklarından, bu nedenle de din veya mistik inanç vasıtasıyla kurtuluşa erme ya da arınma ihtiyacı duyduklarından bahsederler.

Ancak Mumford, Dubos ve Bookchin önde gelen İngiliz hümanistlerinden Julian Huxley gibi, bu tür misantropik ve hümanizm karşıtı duygulara itiraz eder, (evrimci görüşü sahiplenerek) insanların, kendileri dışındaki doğanın ve özellikle de diğer yaşam biçimlerinin bir devamı olduğunu savunurlar. İnsanların doğanın "efendisi" olabileceğini reddetmekle kalmaz, –Gray'den çok önce– insanın doğaya hükmetme "rüyasına" kapılmış Bacon etiğinin kuvvetli bir eleştirisini sunarlar. Dubos'ya göre bu tür Faustvari bir tutum, hatalı ve tehlikeli olmanın ötesinde biyolojiye de terstir.

Hem Mumford hem de Dubos pek çok bakımdan dindar düşünürlerdi. Dubos "*bilimsel* bir yeryüzü teolojisi" önermiş olmasına karşın doğa konusunda Hıristiyan idareciliğinin destekçisi olarak düşünülür. Mumford'un, Spinoza'nınkine benzeyen, örtük ve panteist bir Tanrı algısı vardı. Ancak üç toplumsal ekolojist de, "din" ya da "spiritüalizmden" bahsettiklerinde doğal olaylara hayranlık ve saygı hissi barındırıyorlardı. Ayrıca Bookchin'in "ekolojik hassasiyet" dediği olguyu geliştirmenin önemine de değiniyorlardı. Bu şekilde evrimci natüralizmi bir tür hümanizmle bağdaştırmaya çalışmışlardı. Bu bahsi geçen hümanizm, Ehrenfeld ve Gray tarafından tanımlanan ve birçok çağdaş filozof tarafından kabul edilen hümanizmden farklıdır. Bu görüş: (1) Doğaüstücü değil, natüralisttir. Doğal ve toplumsal olaylara getirilen spiritüel açıklamaları reddeder, insan düşüncesine önem verir. (2) İnsan türünün birliğini ve temel evrensel değerleri tanıyan natüralist bir etik anlayışını benimser. (3) İnsan kişiliğinin onurunu, eşitlik, hürriyet, hoşgörü ve toplumsal dayanışma gibi insani değerleri savunmanın önemini belirtir. (4) İlişkisel bir epistemolojiyi benimser ve bu epistemoloji serbest sorgulamayı, mantık ve bilimin yanı sıra insani hayal gücünün önemini vurgular (Kurtz, 1983, 39-47; Bunge, 2001, 14-15).

Mumford, Dubos ve Bookchin için temel olan, hümanizmi (bahsedilen tanımına göre) Charles Darwin'e dek uzanan ekolojik ve evrimci düşünceyle birleştirmektir. Bu toplumsal ekolojistler Darwin'in başlattığı ekolojik türden bir dünya kavrayışını devam ettirmiş,

geliştirmiş ve bunu endüstriyel kapitalizmin siyasi eleştirisinde değerlendirerek faydalı kılmışlardır. Hans Jonas (1966) ve Ernst Mayr'a (1988, 168-83) göre Darwin büyük sonuçlar doğuran bir entelektüel devrim başlatmıştı ve şu özellikleri içinde barındırıyordu: İnsanlar Tanrının özel yaratıkları olmadıkları gibi doğal dünyanın ilkelerine göre evrimleşir. Bu görüş insanlarla doğa arasında organik (ruhsal olmayan) bir bağ olduğunu vurgulamıştı. Tüm ikilikleri, kozmik teolojisi ve özcülüğüyle mekanist dünya betimlemesini de –kuantum fiziğinden (Capra), derin ekolojiden (Naess) ve ekofeminist felsefeden (Plumwood) çok evvel– hakir görmüştü. Şansın, ihtimalin, kişisel eylemin ve tüm organizmaların bireyselliğinin evrim sürecindeki önemini vurgulamıştı. Son olarak, hem natüralist hem de tarihsel (statik veya spiritüel değil) anlayış biçimleri sunmuştu. Bu ekolojik bakış açısı toplumsal ekolojistlerce (Mumford, Dubos, Bookchin) tümden benimsenmiş ve hümanist toplumsal felsefeyle harmanlanmıştır. Mumford bu yeni bakış açısını "organik hümanizm", Dubos "ekolojik hümanizm" ve Bookchin "toplumsal ekoloji" olarak adlandırır. Kendileriyle aynı dönemde yazan Biyolog Julian Huxley'in çerçevesini çizdiği "evrimci hümanizm" düşüncesiyle de bağları vardır. Ancak Henry Skolimowski (1981) tarafından ileri sürülen ekolojik hümanizmden oldukça farklıdır bu. Zira Skolimowski, A.N. Whitehead, Teilhard de Chardin ve Martin Heidegger'den aldığı fikirleri bir tür evrimsel ruhçuluk şeklinde bize sunar.

Kamusal entelektüeller olan Mumford, Dubos ve Bookchin, çok eser vermiş yazarlar olmalarına karşın, akademik jargondan uzak durmuş, halk diliyle yazmış ve geniş kitlelere ulaşmayı amaç edinmişlerdir. Bu düşünürlerin belirli alanlarda bilgi birikimleri olmasına karşın (Mumford mimari ve şehir çalışmaları, Dubos mikrobiyoloji, Bookchin sosyalizm tarihi ve liberter hareketler üzerine yazardı) her üçü de günümüz entelektüel dünyasının temel bir özelliği haline gelen bilginin parçalanması ve dar uzmanlaşmayı eleştiriyordu. Buna karşı sentezci bir yaklaşımı benimsemiş ve felsefe, tarih, edebiyat, antropoloji, psikoloji, sosyoloji, arkeoloji ve biyoloji alanlarından

birtakım fikir ve kavramlar almışlardı. Akademisyenden ziyade radikal düşünürlerdi. Bu nedenle de insan yaşamının anlaşılmasının birçok değişkene –genetik, psikolojik, tarihsel, çevresel– bağlı olduğunu savunuyorlardı. Belirli bir ekolojik bakış açısı dahilinde beşeri bilimlerle (felsefe, tarih) toplumsal ve biyolojik bilimleri bir araya getirmeyi amaçladılar.

Ne Mumford ne Dubos ne de Bookchin maddi dünyanın gerçekliğinden şüphe duymuştur; bu düşünürlerin üçü de gerçekçidir. Mumford bu tutumu şöyle ifade eder: Yalnızca bir deli fiziksel çevrenin ve nefes alma, yemek yeme, su içme gibi ihtiyaçların farkına varmakta başarısız olabilir, zira bunlar yaşamımızın "alt katmanını" oluşturur. Bu nedenledir ki Platon ya da Kant gibi idealist filozoflardan hep yakındılar. Ancak onlar da, postmodernistlerden çok evvel, doğal dünyayı her zaman dolayımla, yani kişisel tecrübemiz, toplumsal ve kültürel şartlar vasıtasıyla anladığımızı vurguladılar. Bu nedenle, antropolog Ruth Benedict'in (1934, 2) ifadesiyle dünyayı hiçbir zaman "bozulmamış" gözlerle göremeyiz. Doğa kavrayışlarımız, çeşitli ve karmaşıktır.

Öncü ekolojistler olan bu üç toplumsal ekolojist de mevcut toplumsal krize olduğu gibi ekolojik krize dair de aydınlatıcı analizler sunmuştur. Doğal çevrenin endüstriyel kapitalizm egemenliğinde bozulmasına dikkat çektiler; hava, nehir ve göllerdeki kirlilik; ağaçsızlaşma; endüstriyel tarımın sınırlamaları, zehirli böcek ilaçlarının zararlı etkileri; yiyeceklerdeki kimyasal girdi sorunu; nükleer enerji meselesi; aşırı kalabalıklaşan, kirlenen, trafiği yoğun şehirlerdeki hayat kalitesinin düşmesi. Barbara Ward gibi iktisatçılarla birlikte Dubos, alanında öncü bir rapor (*Only One Earth*) kaleme almış ve bu rapor Birleşmiş Milletler'in çevre üzerine düzenlediği konferansın (1972) konusunu belirlemiştir. Yaklaşık kırk sene evvel, hem Dubos hem de Bookchin, ekolojik krizin kökeninin giderek genişleyen endüstriyel kapitalizmin ekonomik büyüme ve rekabet takıntısında, insani ihtiyaçlar yerine kâr ve güç odaklı olan pazar ekonomisinde olduğunu savunuyordu.

Bu üç düşünür de "endüstriyel kapitalizm" olarak niteledikleri ya da Mumford'un daha sonra "dev makine" dediği şeyin radikal eleştirisini sunar. Temelde Mumford ve Dubos radikal liberallerdi, Bookchin ise toplumsal anarşistti. Ancak mevcut krizi aşmak için gerekli toplumsal önlemler konusunda hemfikirdiler. Bunlar arasında toplumsal ekonominin ademimerkezileştirmesi, şehir ve kırsalın "biyobölgesel" alanlar oluşturacak şekilde bütünleştirilmesi, coğrafyanın "kentleşmesinin" önüne geçilmesi, yerel meclisler ve doğrudan pratik içeren katılımcı türde bir demokrasinin uygulanması, teknolojinin "insani ölçeklere" indirilmesi –Bookchin bu ifadeden hoşlanmasa da, daha sonra "makul teknoloji" (Schumacher) diye anılır– vardır. Tüm bu yaptırımlar, zanaat endüstrisini olumlamanın yanı sıra, William Morris, Peter Kropotkin, Patrick Geddes gibi liberter sosyalistlerin görüşleriyle de uyumludur.

Şunu da belirtmek gerekir ki Mumford, Dubos ve Bookchin yeni-Romantikler değillerdi. Aydınlanma geleneğiyle eleştirel bir ilişki kurmuş ve onu onaylamışlardı. Teknoloji, şehir veya bilim karşıtı da değillerdi. Modern bilim ve teknolojinin pek çok yönünü –özellikle de endüstriyel kapitalizmle kurdukları karşılıklı bağımlılık ilişkisini– eleştirseler de, her üç düşünür bilimsel metodun ve ekoloji bilincine sahip teknolojinin önemini kabul ediyordu. Anarko-ilkelcilerin ve kimi derin ekolojistlerin aksine, üç düşünür de şehir hayatının ve medeniyetin önemine değiniyordu. "Yaban doğayı" "fetişleştiren" derin ekolojistlerin ve ekofelsefecilerin aksine, Mumford, Dubos ve Bookchin, medenileştirilmiş ve kültürel alanların –ki bunlar çoğu insan için yaşam alanıdır– olumlu ve yaratıcı yönlerini gündeme getirerek bu alanların önemini vurguluyordu. Devamlı dile getirdikleri şeylerden biri de çeşitliliğin önemiydi. Çeşitliliğin sağlanması için yaban doğa alanlarının (insan eli değmemiş arazilerin), kırsal bölgelerin (orman, park, çayır, otlak, bahçe ve ekili alan gibi insan eliyle düzenlenmiş arazilerin) geliştirilip korunmasının, şehir alanlarının insan ihtiyacına göre ayarlanmasının gerektiğini ısrarla dile getirdiler.

Ekolojik bakış açılarını düşündüğümüzde Mumford, Dubos ve Bookchin, insanların doğanın içkin bir parçası olduğunu hep vurgulamış, insanın doğaya hükmetmesi fikrini asla kabul etmemişlerdir. İnsan-doğa ilişkisinin, Bookchin'in ifade ettiği üzere diyalektik olmasını, işbirliği ve ortak yaşam üzerine kurulmasını savundular.

Hümanist felsefeyi, kibirli insanmerkezcilikten arındırılmış şekliyle, doğa ve doğal süreçlere dair değer algılarıyla donatan Mumford, Dubos ve Bookchin tarafından geliştirilen toplumsal ekoloji, insanların kendi türünü yok etmesine karşı çabaların hayati önemdeki felsefi altyapısını sağlamaya devam ediyor. Bugün, iklim değişikliğinden genetiği değiştirilmiş organizmalara, alternatif enerji kaynaklarından nüfus artışına dek geniş bir alanı içine alan böylesi bir felsefe güncelliğini her zamankinden daha fazla koruyor.

7*
Küresel Antikapitalizm (2006)

Simon Tormey'nin *Yeni Başlayanlar İçin Anti-Kapitalizm* kitabı üzerine bir inceleme.

ON YIL KADAR ÖNCE "küreselleşme" kavramı akademisyenler arasında moda bir kavramdı. Şimdilerdeyse tam anlamıyla "dillere pelesenk olmuş bir sözcüktür." Hikmetinden sual olunmaz Anthony Giddens, diğer bir deyişle Blair'in sosyolojik gurusu (şimdilerdeki sıfatıyla Lord Giddens!), bizi küresel kapitalizme bir alternatif olmadığından haberdar eder. Bu nedenle yapabileceğimiz tek şey, "kapitalizmin ne ölçüde ve ne şekillerde idare edilmesi ve düzenlenmesi gerektiğini" tartışmaktır.[44]

Elbette ki kapitalizm 17. yüzyıldan beri daima küresel bir ekonomik sistem olmuştur, hatta Wallerstein kapitalizmi "dünya sistemi" olarak tanımlar. Bu açıdan bakıldığında, "küreselleşme"nin son dönemlerdeki vahşi kapitalizm aşamasının üzerini örtmek için kullanılan bir terim olduğunu düşünen birçok insanın olması pek de şaşırtıcı değildir. Bu kavram aslında "geç dönem kapitalizmi," "modernleşme," "küresel şirket sistemi" veya daha önce kimi sosya-

44. Anthony Giddens, *The Third Way* (Cambridge: Polity Press 1998), 43.

listlerin "emperyalizm" diye adlandırdığı kavramlarla birebir aynı anlama gelir. Kimi zaman "önüne geçilmez bir güç" olarak nitelenen "küreselleşmenin" hakikaten de derin bir etkisi olmuştur. Başlangıçta neoliberal ideoloji tarafından desteklenen siyasi bir proje olarak görülebilecek olan küreselleşme, son zamanlarda IMF ve Dünya Bankası'nın oligarşik yöneticileri tarafından -büyük oranda üstü örtülü ismiyle "yapısal uyum programları" aracılığıyla- uygulanmaya başladı. Başka pek çok şeyin yanında bu düzenlemeler şunları da getirdi: Gümrük vergilerinin kaldırılmasıyla uluslararası firmaların yerel ve geleneksel ekonomiler üzerinde güç sahibi olması sağlandı; Üçüncü Dünya ülkelerinden büyük miktarlarda borç tahsilini sürekli hale getirdi; uluslararası finansa dair düzenlemeler kaldırılarak küresel ekonomi bir tür "küresel kumarhaneye" çevrildi; topraklar ve kamu kurumları özelleştirilerek, başta su ve hayati önem taşıyan enerji olmak üzere, orman ve kamu hizmetlerinin şirketlerin çıkarına işletilmesi sağlandı; kadın ve çocuk emeğinin düşük ücretlerle sömürülmesinin yolu açıldı; geçimlik tarım ürünleri yerine endüstri bitkilerinin ekimi sağlanarak yerel gıda güvenliği zayıflatıldı; eğitim, ulaşım, gıda, sağlık gibi temel ürün ve hizmetlerin fiyatları arttırıldı; zehirli atıkların Üçüncü Dünya ülkelerine atılması sağlandı ve son olarak şirket kurumlarına ve zenginlere vergisiz cennetler yaratıldı.

Sonuç elbette yoksulluğun dünya genelinde artması, toplumsal ve ekonomik eşitsizliğin büyümesi ve "şiddet diyalektiği" adı verilen olgunun ortaya çıkmasıdır. Bu olgu yalnız Irak Savaşı'nda değil yerel toplulukların dağıtılmasında, insan haklarının reddedilmesinde, siyasi baskı ve devlet teröründe de görülür. Küresel kapitalizm "ekolojik krizin" de temel sebebidir, hatta hepimizin hayatının bağlı olduğu yaşam destek sistemlerini tehdit etmektedir.[45]

Her ne kadar "küreselleşme" terimi, küresel kapitalizmin emperyalist saldırısını ifade etmek bakımından bir nebze yanıltıcı olsa da küreselleşmeye karşı dünya genelinde giderek artan bir direncin

45. Wayne Ellwood, *The No-Nonsense Guide to Globalization* (Londra: Verso, 2001), 107.

oluşması da kaçınılmaz. Zira sermaye mülkiyeti kesinlikle küreselleşmeyle birlikte yaygınlık kazanmıyor, bilhassa emperyalist ülkelerin elinde her zamankinden daha fazla yoğunlaşıyor. Sermaye kâr elde etmek için sınır tanımaksızın özgürce hareket etmesine karşın, çalışanlar genellikle ulusal sınırlar içerisine hapsedilmiştir.[46] "Özgür ruhlar" olan Gayatri Spivak gibi akademik gurular kendi hareket hürriyetlerini methedip dururlar, ancak sıradan insanların, mültecilerin asla böyle bir hürriyeti yoktur.

Küresel kapitalizme karşı itirazın ve direnişin uzun bir tarihi vardır. Ancak pek çok akademisyen küresel antikapitalist hareketin, 1999 yılında Seattle'daki Dünya Ticaret Örgütü toplantısına karşı düzenlenen protesto gösterilerinde başladığını düşünür. Bu hareket farklı, kimi zamansa çelişkili görüş ve ideolojilere sahip olan grupları, mesela iş hakkını savunan sendikaları, Brezilya'nın topraksız köylülerinden Güneydoğu Asya'nın fabrika işçilerine dek toplumsal adalet konularıyla ilgilenen STK'ları, toplumun büyük şirketlerin çıkarına alet edilmesinden rahatsız sosyal demokratları, Earth First! ve diğer çevrelerden aktivistleri, çeşitli kanatlardan Marksist ve sosyalistleri ve –ilkelciler, sınıf mücadeleci anarşistleri, karşılıklı faydacılar, "kara blok" olarak bilinen "sembolik" şiddete bağlı militan anarşistler– pek çok anarşist örgütü bir araya getirdi.[47]

Seattle'daki olaylardan bu yana antikapitalistler Prag, Quebec City ve Cenova'da büyük gösteriler ve yürüyüşler düzenlediler. Ayrıca Ocak 2001'de Brezilya'daki Porto Alegre'de ilk Dünya Sosyal Forumu gerçekleştirdiler. Bu forum, artık küresel antikapitalist hareketin esas bileşenlerinden biri halini aldı.

Bu beş yıllık süre içinde antikapitalist harekete dair, akademisyenler, aktivistler, parti yazarları tarafından onca kitap yazıldı. Bu kitaplar şirketlerin dünya ekonomisindeki egemenliğini eleştirir ve

46. *The Economics and Politics of the World Social Forum* (Mumbai: Research Unit for Political Economy, 2003), 5.

47. Bkz. "Perspectives on Anti-Capitalism", *Organise!* 56 (2001); Emma Bircham ve John Charlton, *Anti-Capitalism* (Londra: Bookmarks, 2001), 271–83.

Avrupa Sosyal Forumu'nun sloganı olan "başka bir dünya mümkün" şiarını benimser. Bunlar arasında, Naomi Klein, Noam Chomsky ve Arundhati Roy'un yazıları, sadelikleri ve akademik gösterişten uzaklıkları bakımından öne çıkar.[48] Ancak antikapitalist hareketin kullanışlı, derinlikli ve kısa bir kılavuzunu arıyorsanız Simon Tormey'nin *Yeni Başlayanlar İçin Anti-Kapitalizm*'ini almaktan daha iyi bir karar veremezsiniz. Zira bu eser antikapitalist hareketin bütün çeşitliliğini içeren, oldukça kolay okunur ve yararlı bir tartışma ortaya koyar. Yirmi yıl kadar evvel Nottingham Üniversitesi'nde siyaset dersleri vermiş, ayrıca kendi anlatımına göre, "anarko-sitüasyonist ve Beat kuşağından özgün" bir anneye sahip Tormey'nin bu kitabı, eleştirel, tarih bilgisi sahibi, daha da önemlisi merak uyandırıcı bir kitaptır. Ancak belirtmeliyiz ki kitap, antikapitalist hareketin savunuculuğunu yapmaktan ziyade, hareketin anlaşılması için ele alınması gereken çok sayıdaki konuya dair bir kılavuz kaynaktır.

Kitap beş bölümden oluşuyor. Giriş kısmı bir ekonomik sistem olarak kapitalizmin doğasını açıklıyor; buna göre kapitalizm özel mülkiyete, rekabetçi pazara, sermayenin kâr elde etmek için kullanılmasına ve ücretli emeğe dayanan bir sistemdir. Pazar ve kapitalizm arasında bir ayrım yapmasına karşın Tormey, serbest piyasa ve rekabet kavramlarına bir nebze fazla önem vermekte, bu sırada şirket tekellerinin, koruma şantajının ve devlet desteğinin de kapitalizme içkin sorunlar olduğunu atlamaktadır. Fernand Braudel serbest piyasa ekonomisi ve kapitalizm arasında net bir ayrım yapmış, tekelleri yalnızca kapitalizmin tarihsel yükselişindeki önemli bir faktör olarak görmemiş ve aynı zamanda devleti kapitalizmin işleyişindeki temel bir bileşen olarak ele almıştır.[49] Yani Kropotkin

48. Naomi Klein, *No Logo* (Londra: Flamingo, 2000); Noam Chomsky, *Profit over People* (New York: Seven Stories Press, 1999); Arundhati Roy, *The Ordinary Person's Guide to Empire*, (Londra: Flamingo, 2004).

49. Bkz. Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science* (Cambridge: Polity Press 1991), 205 ve benim Kropotkin üzerine çalışmam: *The Politics of Community* (New York: Humanities Books). 2004), 202–3.

gibi Braudel de ulus-devletle –ister ticari, ister endüstriyel, isterse küresel olsun– kapitalizm arasında her daim sıkı bir ortak yaşam ilişkisi olduğunu vurgulamıştır.[50] Elbette ki ABD ve AB ülkeleri "serbest ticaret" ilkesini uygulamaz, ancak bu fikri Üçüncü Dünya ülkelerine ihraç eder. Kendi uluslararası şirketlerini, kapitalist tarım üreticilerini ve kendi zenginlerini kıyasıya destekler. Kapitalizmi ücretli emekle bağdaştırmak da bir o kadar yanlıştır, zira tarihsel olarak kapitalizm pek çok emek biçimini –bağlanmış emek, mülkiyet olarak köleler, ortakçılık, borç karşılığı kölelik vb– kendi bünyesinde barındırmıştır. Atlantik Okyanusu'ndaki köle ticareti kapitalizmin gelişmesinin önemli bir ayağı olmuştur. "Proleterleşme" eğiliminin giderek büyümesine karşın elbette ki kapitalistler daima "yarı-proleterleri" tercih etmiştir, çünkü bu işçiler birlikten yoksundur ve onların toplumsal refahı kapitalistleri ilgilendirmemektedir.

Tormey kapitalizmi meşrulaştırmak için kullanılan savları ilgi çekici şekilde gözden geçirir. Bu savlar şunlardır: Kapitalizm siyasi hürriyeti getirir, kapitalizmin dinamik yapısı çoğunluğun ekonomik durumunu iyi yönde etkiler; öyle ki özel mülkiyet ve ekonomik eşitsizlik hepimizi zenginleştirmek için gereklidir. Elbette tüm bu ideolojik meşrulaştırma çabaları boş değilse bile doğrulukları şüphelidir.

İkinci bölümde Tormey antikapitalist hareketin doğumunu tetikleyen çeşitli faktörleri gözden geçirir. Bu faktörler şunlardır: küresel kapitalizmin yükselişiyle ulus-devletin gücünün azalması ve liberal demokraside yaşanan kriz (bu noktada şunu eklemek gerekir ki Tormey ulus-devletin gücünün azaldığına inanmaz); Sovyetler Birliği ve devlet kapitalizmine dair hayal kırıklığı (bu da anarşistlerce uzun zamandan beri eleştirilmektedir); 1960'lı yıllardan sonra çıkan yeni toplumsal hareketler (Vietnam Savaşı karşıtı hareket, feminizm ve insan hakları mücadelesi, çevre ve nükleer silah karşıtı hareketler); bilgisayar teknolojisi, özellikle de marjinal gruplara görünürlük kazandıran ve radikal aktivistlerin örgütlenmesini kolaylaştıran

50. Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism* (Londra: Verso, 1983), 27.

internet ve son olarak, 1960'larda ortaya çıkan tahrifat siyaseti, yani özellikle sitüasyonistlerle özdeşleştirilen, gerilla kampanyalarını ve estetik boyutun öne çıkarıldığı protestoları içeren yıkıcı eylemler. Tormey'e göre tüm bunlar yeni bir siyasetin gelişmesini sağlamıştır: radikal, çeşitlilik barındıran, parlamento dışı, yıkıcı, hiyerarşik olmayan bir siyaset. Tüm bunların varlığı anarşistler tarafından nesillerden beri kabul edilir! Fransız Devrimi'nin ve sosyalist hareketin (bu tabii ki küresel ve antikapitalist bir harekettir) tarihini az çok bilenler şunu da bilir ki yıkıcı siyaset sitüasyonistlerle başlamaz; Mayıs 68 olaylarında veya Tormey'nin tabiriyle, "gayrı resmi" siyasetin ortaya çıkışında, küçük sitüasyonist grupların önemini abartmak doğru değildir.

Tormey'nin antikapitalist hareketin doğasını tartışırken protestocuların büyük çoğunluğunun kapitalizmin sonunu hedeflemediği, hatta kesin bir dille antikapitalist olmadıkları sonucuna varması şaşırtıcı değildir. Bu kişiler temelde "reformcudurlar" ya da kapitalizmin yalnızca birkaç uluslararası şirket için değil tüm toplum için işlemesini sağlamayı amaçlayan sosyal demokratlardır. Bu nedenle kapitalizmi insancıllaştırmaya, zararsızlaştırmaya çalışırlar. Diğer bir deyişle "insani bir küreselleşmenin" mümkün olduğunu tahayyül ederler. Kitabın Üçüncü Bölümü antikapitalist hareket içindeki işte bu "reformcu" eğilime odaklanır. Kayda değer bir şey de Tormey'nin 34 sayfa boyunca bu reformcu antikapitalistlerden bahsetmesine karşın anarşistlere yalnızca 7 sayfa ayırmasıdır. Reformculuğun değişik biçimleri vardır. Pierre Bourdieu ve Brezilya İşçi Partisi (ki Porto Alegre'deki Dünya Sosyal Forumu'nu üstlenmiştir) ulus-devletin ekonomik gücünü arttırmayı ve küresel kapitalizmin aşırılığını törpülemeyi amaç edinir. Buna karşın Susan George ve Fransız "Finansal İşlemlerin Vergilendirmesi Üzerinden Vatandaşlara Destek Birliği" (Dünya Sosyal Forumu'nun bir başka kurucusu), sermayenin hareketi üzerine bir vergilendirme getirmeyi ve elde edilen gelirin Üçüncü Dünya'daki çeşitli projelere aktarılmasını önerir. David Held ve

George Monbiot'un aralarında olduğu bir grupsa "küresel bir sosyal demokrasi" tahayyül eder. Bu bağlamda küresel kurumların, küresel devletin ve küresel kapitalizmin büyük insan yığınlarının çıkarına hizmet etmesini sağlayabileceklerini öngörürler. Monbiot halen liberal yanılsamanın etkisi altındadır, zira kapitalizmin doğası gereği sömürüye dayalı olduğunu atlar ve demokratik devletin temelde kamu yararına çalıştığını düşünür. Tormey ise küresel sosyal demokratların, Fransız Devrimi'ndeki Jakobenlere benzer şekilde, ütopik ve radikal bir görüşe sahip olduklarını savunur.

"Dönekler, Radikaller ve Devrimciler" başlıklı dördüncü bölümde Tormey antikapitalist hareketin radikal kanadından bahseder. Tormey bu kanadın şu beş genel siyasi eğilimden oluştuğunu söyler: üretim ilişkilerine öncelik veren ve kapitalizmi alaşağı etmek için parti örgütlülüğünün (ki bunun tipik örneği Sosyalist İşçi Partisi'dir) önemini vurgulayan Marksistler; otonomcular, yani siyasi mücadelenin önemini vurgulayan ve öncü parti yerine işçi konseylerinden yana olan Marksistler (Anton Pannekoek'ün "konsey komünizmi", sitüasyonistler ve Antonio Negri gibi entelektüellerin yazıları bu eğilimin örnekleridir);[51] Tormey'nin "son derece çeşitli siyasi akım ve gruplardan oluşur" dediği anarşistler; Tormey'nin aralarında Bookchin ve Zerzan'dan bahsettiği radikal Yeşiller ve son olarak Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu (EZLN) veya Zapatistalar, yani Meksika'nın Chiapas bölgesini 1994'te kontrol altına alan ve bölgede otonom köylü topluluklarının kurulmasını sağlayan ulusal kurtuluş ordusu. Tormey, Zapatista hareketinin tamamıyla yeni bir olgu olduğunu ileri sürer ve bu hareketin, radikal Yeşiller gibi, ideolojinin "ötesinde" olduğunu ya da "ideolojik olmadığını" ima eder. Köylü hareketleri veya işgalci kapitalizme karşı köylü direnişleri yeni olgular değildir, üstelik bir hareket veya örgütün "ideolojik olmadığı" anlayışının kendisi temelde ideolojiktir. Zapatista

51. Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

ideolojisi, Chiapas köylüsünün tek "sözcüsü" gibi görünen maskeli figür Subcomandante Marcos'un yazılarında oldukça açık biçimde ifade edilir. Onun Meksika halkına ve dünyaya hitaben yazdığı mektup ve bildiriler Meksika yerlilerinin toprak ve özgürlük hakkını vurgulamakta, demokrasi ve toplumsal adalet taleplerini, Meksika devletinin ulusal egemenliğini yeniden sağlamasının gerekliliğini dile getirmektedir.[52]

Ne yazık ki Tormey burada anarşizm konusundaki kimi tuhaf düşüncelerini açığa vurur, bunlardan ikisi özellikle dikkate değer niteliktedir. İlk düşünce, Proudhon ve Bakunin'in aksine Karl Marx'ın gerçek bir anarşist olduğunu ve (Tormey'nin söylediğine bakılırsa) Marx'ın bu iki düşünürde de ortak olan siyasi sınırlılıkları topa tuttuğunu ifade eder. İkincisiyse pek çok anarşistin kapitalizmi desteklediğini ileri sürer. Hem Bakunin gibi anarşistlerin hem de Marx'ın devrimci hareketin amacına dair temelde hemfikir olduğu kişilerin sosyalist ve devletsiz bir toplum tahayyül ettiği sık sık dile getirilir. Hatta Maximilien Rubel, Marx'ın otoriter bir sosyalist olmadığını, "bir anarşizm kuramı" geliştiren ilk düşünür olduğunu savunmuştur. Ancak pek çok kişinin savunduğu üzere, Marx ve Bakunin'in amaçları oldukça farklıdır. Marx endüstriyel teknolojinin yüksek derecede geliştiği, bu gelişmişlik seviyesine tekabül eden merkezileşmiş kurumların bulunduğu, toplumsal ve ekonomik hayatın bunlar üzerinden "idare edildiği" bir gelecek öngörür. Marx ve Engels'e göre devlet toplumu "yönetmeliydi." Komünist Birlik'in merkez komitesinde yaptıkları konuşmalarda Marx ve Engels'in (1850) kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, işçiler Alman Cumhuriyetini kurmak için var güçleriyle çalışmalı, bu Cumhuriyet içindeyse "iktidarın devlet otoritesinin ellerinde en kesin şekilde merkezileşmesini sağlamak için uğraşmalıdır." Pek tabii Bakunin, bir parça öngörüyle, böylesi bir anlayışın tamamen despotik bir hükümetin çıkışına zemin hazırlayacağını düşündü. Marx siyaseten

52. Juana Ponce De Leon, *Our Word Is Our Weapon* (New York: Seven Stories Press 2001).

kesinlikle bir anarşist değildir, tahayyül ettiği komünist toplumun biçimiyse bundan bağımsızdır.[53]

Peki, kapitalizmi desteklediği söylenen anarşistlere ne demeli? Tormey burada Tucker, Spooner ve Warren gibi bireyci anarşistlerden bahseder, ayrıca Ayn Rand ve David Friedman gibi bazı anarko-kapitalistleri anar. 19. yüzyıl bireyci anarşistleri veya karşılıklı faydacıları özel mülkiyeti, küçük meta üreticiliğini ve serbest piyasa ekonomisini savundularsa da, özgürlüğe verdikleri önem düşünüldüğünde bugünkü küresel kapitalizmi savunacaklarını iddia etmek oldukça şüphelidir. Yazılarından da anlaşılacağı üzere –Proudhon gibi– hem kapitalizme hem de komünizme karşıdırlar. Ayn Rand'ın anarşist olduğu iddiasıysa oldukça tuhaftır. Margaret Thatcher'ın gurusu ve serbest piyasa ekonomisinin güçlü savunucusu olmasının yanı sıra Rand, özel mülk hakkını korumak için "olabildiğince küçük" ama oldukça baskıcı bir devletten yanaydı.[54] Friedman ve Murray Rothbard gibi anarko-kapitalistlerse devletin yerine özel güvenlik şirketlerini koyuyorlardı. Kelimenin asıl anlamıyla anarşist olarak tanımlanmaları pek de mümkün değildir.

Tormey son bölümde küresel antikapitalist hareketin geleceğine dair birtakım ilginç fikirler sunar. Tüm toplumsal olguların hem devamlılık hem de değişim gösteriyor olmasına karşın Tormey "yenilik" fikrini yeğ tutmaya yoğunlaşmış gibidir. Öyle bir anlatım sunmaktadır ki sanki toplumsal ağlar bilgisayarın icadından önce mevcut değildir ya da Deleuze gibi ünlü akademisyenlerce bulunmuş ve kuramsallaştırılmıştır. Ancak Vietnam karşıtı protestoların veya çevre sorunlarına karşı düzenlenen büyük yürüyüşlerin yalnızca "kimlik" siyasetinin birer ürünü olmadıklarını, aynı zamanda hem

53.Bu konular için bkz. Karl Marx, *The Revolutions of 1848* (Londra: Penguin, 1973), 328; Brian Morris, *Bakunin: The Philosophy of Freedom* (Montreal: Black Rose Books, 1993), 125–35; Paul McLaughlin, *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Anarchism* (New York: Algora, 2002), 76–78.

54. Ayn Rand üzerine şu çalışmama bakabilirsiniz: *Ecology and Anarchism* (Malvern Wells: Images, 1996), 183–92.

küresel hem de antikapitalist öğeleri içinde barındıran çeşitli siyasi akımları bir araya getirdiklerini savunur. "İktidarın ele geçirilmesine" vurgu yapan demokratik, resmi parti siyasetiyle (yani dikey ve ideolojik siyaset) toplumsal ağları öne çıkaran "ağ tipi" veya "rizomatik" siyaset (yani yatay, kendiliğinden, dağınık ve geçici siyaset) arasında kesin bir ayrım yapan Tormey, anarşistlerin öteden beri önerdiği stratejiyi, yani gönüllü örgütlerin desteklenmesi ve yaratılması fikrini atlar. "Toplumsal" teriminin kendisi süregelen toplumsal ilişkileri ima eder, zira bir toplumsal hayat –köy toplulukları, yerel meclisler, işçi konseyleri, üretici kooperatifleri, ev ve mahalle dernekleri, akraba toplulukları ve anarşist federasyonlar– olmadan, işbirliğinin ve üretimin nasıl sağlanacağına karar vermek şöyle dursun, insan kendi günlük ekmeğini bile elde edemezdi. Hiç kuşku yok ki Zapatistalar ne bir bilgisayar dünyasında ne de bir bütün oluşturmayan kendiliğinden meydana gelmiş "ağlarda" yaşarlardı. Ancak genel itibarıyla Tormey'nin kitabı küresel antikapitalist harekete dair mükemmel bir kılavuzdur; ayrıca1998'den bu yana harekete ilişkin girişimlerin ve olayların kronolojisini ve işe yarar bir sözlüğünü içerir.

8*

Efendisiz Halklar (2007)

İnsanın İki Tasviri

BATILI SOSYAL BİLİMLER ve ekofelsefeleri oldum olası insan türünün iki çelişkili tasviri arasında bölünmüştür. Bunlardan biri, Thomas Hobbes'la (1651) ilişkilendirilen, insanın toplumsal hayatını "herkesin herkesle yaptığı bir savaş," insan doğasını ise özünde mülkiyetçi, bencil ve saldırgan olarak resmeden tasvirdir. Bu tasvir liberal siyaset kuramının "mülkiyetçi bireyciliğinin" temel doktrinidir (MacPherson, 1962). İkinci tasvirse Rousseau'yla ilişkilendirilir; buna göre insan, doğası gereği "soylu bir yabanidir"; insan türü özü itibarıyla iyi ve rasyoneldir, meleklere benzer; esas doğalarını ortaya çıkarabilmek için iyi ve rasyonel bir topluma ihtiyaç duyar (Lukes, 1967, 144-45). Bu bakış açılarının her ikisi de halen güncelliğini korumakta olup tipik örnekler ortaya koyar: Hobbesçu görüş, pek çok psikanalistin ve sosyobiyologun anlatılarında görülür; Nance'in *The Gentle Tasaday* (1975) başlıklı eseriyse, hayli romantik bir şekilde, barışçıl ve şiddetten uzak bir toplum resmeder. Ekofeminist ve Afrikamerkezci yazarların eserlerinde, geçmişte kalan bir "altın çağdan" bahsedilir; bu ise önce Tunç Çağı kültürü ve sonrasında sömürgeciliğin doğuşundan önceki barışçıl toplumsal ilişkileri, cinsiyet eşitliğini ve doğayla uyumlu yaşamı ifade eder (Eisler, 1987, Diop, 1989). Elbette her iki bakış açısı da insan ilişkilerinin "insanların

doğası tarafından belirlendiği" varsayımını paylaşır (Robarchek, 1989, 31). *Societies at Peace* (Howell ve Willis, 1989) seçkisine katkıda bulunan, Robarchek gibi yazarların hepsi bu tür bir biyolojik belirlenimcilikten sakınırlar. Bu yazarlar "evrenselci tanımlardan" uzak duran bir yaklaşımı savunur ve insan davranışının hiçbir zaman kültürden bağımsız olmadığını, daima paylaşılan değer kümelerinin içinde saklı olduğunu ileri sürerler. Ancak bir yandan da "sosyalliğin" insan türüne içkin bir yeti olduğunu savunarak Rousseaucu anlayıştan yana eğilim gösterirler. Fakat kültüre yönelik biyolojik ve belirlenimci yaklaşımlara karşı çıkmak bizi diğer uca, biyolojiyi yok sayan aynı oranda tek yanlı bir kültürel (veya dilsel) belirlenimciliğe itmemelidir.

Siyaset Nedir?

Antropologların siyaset bilimine yaptığı katkının iki önemli altbaşlıkta toplanabileceği söylenir. Bunlardan biri, merkezileşmiş bir yönetimi bulunmayan toplumların siyasetini inceler. Evans-Pritchard'ın Nuer halkı, Malinowski'nin ise Trobriand Adaları hakkındaki çalışmaları bu alanda klasikleşmiştir. İkincisiyse mikro-siyasetin analizidir, yani siyasi liderliğin, köy siyasetinin, siyaset ve sembolizm ilişkisinin incelemesidir (Bailey, 1969, Cohen, 1974). Burada bu iki katkıdan ilkine odaklanacağım, yani *Efendisiz Halklar*'a. Bu, anarşist bakış açısıyla yazan Harold Barclay'nin (1982) çok faydalı kitabının başlığıdır, zaten bu kitabın altbaşlığı da *Bir Anarşi Antropolojisi*'dir.

Düzen ve iktidar toplumsal hayatın özünde bulunur. Bir insan toplumunun tanım gereği hem bir düzeni hem de bir yapısı vardır; ayrıca insan toplumu düzen ve devamlılık kazanmış, nispeten sabit davranış biçimleriyle işler. Toplumsuz insanlar insan değildir, zira toplum insanlık halinin temelini oluşturur ve Marx bunu uzun zaman evvel öne sürmüştür (bkz. Carrithers, 1992). İktidar da böyledir. İktidar bir ilişkidir ve "başkalarına istediğini yaptırabilme" gücünü ifade eder. İktidar, nüfuz anlamına gelebilir; örneğin para ödülleri ya da mantıklı savlarla veya kişinin itibarının da yardımıyla onu

ikna etmekte olduğu gibi. İktidar zorlama, yani ima yoluyla ya da açıktan zarar verme tehdidi anlamına da gelebilir. Ancak şu kesindir ki iktidar her tür toplumsal grubun bünyesinde bulunur. Bu nedenle anarşistlerin sorduğu soru düzen ve yapının var olup olmaması hakkında değil, ne tür bir toplumsal düzenin var olması ve böyle bir toplumun kaynaklarının ne olması gerektiği hakkındadır. Aynı şekilde anarşistler iktidarı yok etmeyi amaçlayan hayalperestler de değildir; insanlık halinin özünde iktidarın olduğunu bilirler. Bakunin şöyle der: "Tüm insanlarda doğal bir iktidar içgüdüsü vardır. Bunun kaynağı, tüm bireyleri hayatta kalmaları veya haklarını savunmaları için sonsuz bir mücadeleye çeken hayatın en temel kanunudur" (Maximoff, 1953, 248).

Anarşistlerin amaçladığı şey, iktidarın yok edilmesi değil, dağıtılması ve dengelenmesidir. İktidar ancak bu yolla eşit olarak paylaşılabilir (Barclay, 1982, 16-18). Andrew Heywood'un (1994, 198) anarşistlerin sınırsız özgürlüğü desteklediği savı anarşizmin tamamen yanlış anlaşılmasıdır. Anarşistler, J.S. Mill'in *Özgürlük Üzerine* adlı eserinde bahsettiği gibi birinin özgürlüğüne müdahale edilebilmesinin yegane meşru sebebinin kişinin kendine ya da bir başkasına verebileceği fiziksel zararı önlemek olduğunu kabul ederler (Mill, 1972, 78). Anarşizm sınırsız özgürlüğü işaret etmez; yalnız baskıcı iktidarı reddeder.

Weber'e (1947) göre otorite, topluluk üyelerince meşru görülen iktidardır. Ancak Barclay'nin vurguladığı üzere bu meşru görme hali, iktidarın sorgusuz sualsiz kabulünden ziyade "sözsüz bir rıza" şeklinde olabilir. Barclay, Morton Fried'i alıntılayarak, meşruiyetin, iktidar yapılarını desteklemek amacıyla ideolojinin işe koşulduğu araçlar olduğuna değinir.

Meşruiyetin işlevi, "toplumsal iktidarın toplumun belirli bir kesiminin elinde yoğunlaşmasını izah etmek ve meşrulaştırmak olduğu gibi, birtakım toplumsal düzenlere, yani toplumsal iktidarı paylaştıran ve yönlendiren birtakım süreçlere destek sağlamaktır" (Fried, 1967, 26). Tüm insan toplumlarının siyasi bir sistemi vardır,

ancak hepsinin bir hükümeti (efendisi) yoktur; zira bu siyasi örgütlenme biçimlerinden yalnızca biridir.

Klasikleşmiş bir eser olan *African Political Systems*'ın (1940) önsözünde Radcliffe-Brown siyasi örgütlenmeyi şu şekilde tanımlar: "Belirli bir bölge dahilinde toplumsal düzenin sağlanması veya sürdürülmesi için baskıcı bir otoritenin, fiziksel şiddet kullanılarak veya kullanma ihtimali yoluyla örgütlü şekilde uygulanması" (xiv). İlerleyen kısımda bir toplumun siyasi örgütlenmesinin "kontrol ve güç kullanımının düzenlenmesini kapsayan topyekûn örgütlenme sisteminin bir boyutu" olduğundan bahseder (xxiii).

Bölge ve güç kullanımı mevzularına yaptığı vurgu bakımından Weber'den geldiği oldukça belli olan böyle bir tanımın temelde hükümete işaret ettiğini ve bir siyaset tanımı olarak yetersiz kaldığını söyleyebiliriz. Weber "iktidarı" (*macht*) "toplumsal ilişkide bir aktörün direnişe rağmen kendi isteğini uygulayabilme ihtimali" olarak tanımlar. Weber için bir topluluk ancak "düzenin tatbiki belirli bir *bölgede* sürekli olarak fiziksel güç kullanımı veya tehdidi vasıtasıyla devam ettiriliyorsa siyasidir" (1947, 152-54).

Fortes ve Evans-Pritchard *African Political Systems*'ın giriş bölümünde siyasetin bu tür tanımlarını fazlasıyla kısıtlayıcı bulurlar. Nuer ve Tallensi benzeri, merkezi otoriteden yoksun toplulukları çalışan kendileri gibi etnografların, "görünür bir yönetim olmadığında, insanların siyasi yapılarını neyin oluşturduğunu" (1940, 6) düşünmeye itildiğini söylerler. Bu çalışmada Maine ve Morgan tarafından başlatılan gelenek üzerinden iki tip siyasi sistem arasında basit ve genel bir ayrım yapılır: merkezi otoriteye sahip toplumlar –yani hükümeti veya devleti olanlar (Bemba ya da Zulu gibi)– ve herhangi bir merkezi otoritenin bulunmadığı toplumlar; örneğin, avcı toplayıcılar veya yukarıda bahsedilen Tallensi ve Nuerler.

Halkların kültürü ve toplumsal örgütlenmeleri arasında temel bir bağ bulunduğunu kabul etmelerine karşın Fortes ve Evans-Pritchard, toplumsal hayatın bu iki unsurunun karıştırılmamasının ve birbirine indirgenmemesinin önemini vurgularlar. Kültür ve siyasi sistem

biçimlerinin birbirinden bağımsız olarak değişkenlik gösterdiğini, ayrıca toplumların geçim yöntemleriyle siyasi yapıları arasında basit bir ilişki bulunmadığını da not ederler. Yine de, genel anlamda, bir halkın geçim şeklinin o halkın en başat değerlerini belirlediğini ve siyasi sistemleri dahil tüm toplumsal örgütlenmelerini önemli derecede etkilediğini kabul ederler. Kültür ve ekonomik faaliyet arasındaki ciddi farkların Nuer, Tallensi ve Logoli halklarına özgü olduğunu belirttikleri "bölünmüş siyasi sistem"le uyumlu olmayabileceğini savunurlar. Bu bölünmüş sistemde, yönetici bir örgütlenme ya da hükümet yoktur; temel "bölgesel" birim, devlet değil "yerel topluluk"tur. Yazarlara göre yerel topluluğa mensup olmak gerçek veya suni kan bağlarıyla sağlanır. "Soy ilkesi siyasi bağlılığın yerini alır ve bölgesel birimlerin birbirleriyle ilişkileri, soyların birbiriyle ilişkileriyle beraber işler" (Fortes ve Evans Pritchard, 1940, 11). Bu nedenle sözkonusu toplumların siyasi yapıları "birtakım birimler arasındaki dengeden meydana gelir ve bu birimler bölgesel açıdan yan yana, yapısal bakımdan denktir. Yerel düzeyde ve kan bağları üzerinden tanımlanır; idari ölçütlerle değil... [Bu denge] birbiriyle çelişen yerel aidiyetler ve çeşitli 'soy ve din bağları' arasındaki bir dengedir" (13).

Middleton ve Tait'in önemli çalışması *Tribes without Rulers* (1958), siyasi otoritenin ortak bir kan bağı çizgisiyle birbirine bağlanan yerel gruplar etrafında toplandığı altı Afrika toplumunun siyasi yapılarını ana hatlarıyla çizmeyi amaçlar. Bu toplumların –Tiv, Mandari, Dinka, Bwamba, Kankomba ve Lugbara– merkezileşmemiş ve "bölünmüş soy sistemine" dayanan bir siyasi yapıya sahip olduğu gözlemlenir. Yazarlar diğer Afrika topluluklarındaki siyasi otoritenin çeşitli kurumlara dağıtılmış olduğunu da kabul ederler; bu durum yerel kasaba şefleri, yaş grupları, köy meclisleri ya da dernekleri ve genellikle kan bağı yapılarıyla bir arada bulunan dini cemiyetlerle örneklenir. Aynı şekilde şeflerin var olması ve soy gruplarının dağılımı bakımından bu altı toplumun çeşitlilik gösterdiğini de kabul ederler. Ancak altı toplumun hepsinde de "bölünmüşlük ilkesinin" geçerli olduğunu, yani bölgesel gruplar arasındaki siyasi

ilişkilerin soy ya da klan sistemi olmak üzere kan bağına dayandığını ortaya koyarlar.

Bu analiz tarzı, bilhassa da "soy kuramı" çokça eleştirilmiştir. Yerel gruplar (toprak), soy gruplarına üyelik (akrabalık) ve siyaset arasında varsayılan basit ilişki, özellikle de Nuerlerle ilgili olarakk, eleştirel biçimde sorgulanmıştır. "Klan örgütü" kavramının, yani birbiriyle dışevlilikler yapan soy gruplarına dayalı bir yönetimin, gerçekten ziyade "mit" olarak nitelenebileceği de bir akademisyen tarafından ileri sürülmüştür (Beidelman, 1971; Kuper, 1988, 190-209; özellikle Nuerler konusunda ayrıca bkz. Kelly, 1985).

Siyasetin hiyerarşi ve zorlayıcı güce indirgenerek tanımlanması Pierre Clastres'ın *Society against the State* (1977) isimli klasikleşen eserinde de eleştirilir. Barclay gibi, Clastres da 18. yüzyıl sonlarından gelen uzun anarşist geleneğe bağlıdır. Kitap kapağında yazdığına göre bu çalışma "hizmetkâr olarak liderlere ve Amerika yerlileri arasında iktidarın insanlarca kullanımına" odaklanır. Kitabın *Society against the State* (Devlete Karşı Toplum) olarak adlandırılması da oldukça uygundur; zira Clastres, Tom Paine ve diğer erken dönem anarşistleri gibi toplum ve devlet arasında açık ve net bir ayrım yapar. Clastres ayrıca avcı toplayıcı toplumlardan cilalı taş devrine dek tüm anarşist toplumların özünde yatan şeyin, iktidarın toplumsal hayattan ayrılmasının önüne geçecek araçların kurumsallaştırılması olduğunu ileri sürer.

Batı entelektüel geleneğinde siyasi iktidarın tanımı Nietzsche, Weber ve yukarıda bahsi geçen antropologların yazılarında da açıkça görülebileceği gibi kontrole ve baskıya vurgu yapar. İktidar her zaman "zorlamayla sonuçlanan bir ilişkidir [...] iktidarın hakikati ve gerçekliği şiddetten ibarettir" (1977, 4). Batı uygarlığının doğuşundan kaynaklanan Batılı siyasi iktidar modeli, iktidarı "idare ve itaate dayalı hiyerarşik ve otoriter ilişkiler" (9) olarak görür. Bu tür bir bakış açısı, Clastres'a göre, "etnomerkezci" olup etnologların devletsiz toplumlarla ya da merkezi otoritesi bulunmayan toplumlarla karşılaştıklarında kafa karışıklığı yaşamalarına sebep olur. Bu

tür toplumlar adeta bir şeyleri eksikmiş gibi; tam olmayan, devletten yoksun toplumlar olarak kavramsallaştırılır. Peki, baskı ve şiddetin olmadığı toplumsal bağlamlarda siyasi iktidardan bahsetmek mümkün müdür? Akademisyenler şimdiye dek Trobriand Adaları halklarında ve Sudan'ın Nil halklarında "iktidarı," "embriyonik," "yeni gelişen," "az gelişmiş" benzeri sıfatlarla tanımlama eğiliminde olmuştur. Bu tutumun sonucu olarak tarih "tek yönlü bir sokak" olarak anlaşılmış ve "iktidarsız toplumların gelecekte alacağı şeklin" hazır bir resminin bizzat Batı olduğu zannedilmiştir. Ancak Clastres iktidarsız bir insan toplumu olmadığını ileri sürer. Karşı karşıya kaldığımız ikilem, iktidarın bulunduğu ve bulunmadığı (devletsiz) toplumlar arasındaki bir ayrım değildir; zira "siyasi iktidar evrensel toplumsal gerçekliğe içkindir; yapmamız gereken ayrım iktidarın iki farklı dışavurumu arasındadır: baskıcı ve baskıcı olmayan. Son tahlilde, siyasi iktidar toplumsal hayatın özünde vardır; baskıcı iktidarsa iktidarın türlerinden yalnızca biridir.

Clastres, Güney Amerika'ya vardıklarında Tupinamba yerlilerinin siyasi hayatı karşısında büyük bir şaşkınlığa kapılan ve "tanrısız, kanunsuz, kralsız" insanlardan bahseden Avrupalı kaşiflerin, baskıcı ve hiyerarşik bir siyasi sisteme sahip Aztekler ve İnkalar arasında kendilerini evlerindeymiş gibi hissettiklerini hatırlatır. Yani Clastres'a göre baskı veya şiddet olarak siyasi iktidar, *tarihsel* toplumların bir özelliğidir ve toplumsal değişimin "temel itici gücü" de siyasi alanın ta kendisidir.

Amerika yerlilerinin şeflik kurumunu inceleyen Clastres, şeflerin gerçek otoriteden yoksun olduğunu ve İnkalar hariç pek çok Güney Amerika halkının "demokrasi anlayışı ve eşitlik kudreti"yle (20) öne çıktığını iddia eder. Etnografi külliyatını gözden geçiren Clastres, Güney Amerika'nın orman kabilelerinde şeflerin dört özellikle diğerlerinden ayrıldığını ortaya koyar. İlk olarak şef barışı sağlar; baskıcı iktidara sahip olmamasına karşın grup içinde uyum ve barışın sürdürülmesinden sorumludur. İşlevi "sakinleştirmektir," ancak dış tehdit durumunda baskıcı iktidar modeli uygulanır. İkinci olarak, mal-

varlığı bakımından şef bonkör olmalıdır. Clastres, Francis Huxley'i alıntılayarak Urubularda, en az mala sahip olan ve en vasat ziynet eşyalarını takan şefin kolaylıkla ayırt edilebileceği örneğini verir (22). Üçüncü özellik hitabet yeteneğiyle ilgilidir. Clastres'a göre iyi hitabet siyasi iktidarın hem şartı hem de aracıdır; bu hitabet toplumdaki temel dürüstlük, barış ve uyum ihtiyacına odaklanır. Dördüncü olarak, çoğu Güney Amerika toplumunda çokeşli evlilik şeflikle bağdaştırılır. Kimi başarılı avcılar çokeşli olsa da bu genellikle şefin ayrıcalığıdır. Çokeşlilik, hem göçebe olan Guayaki ve Sirionolar –ki en fazla otuz kişilik avcı toplayıcı gruplar halinde gezerler– hem de yerleşik çiftçiler olan Guarani ve Tupinamba halkları –ki köyleri birkaç yüz insan barındırır– arasında görüldüğüne göre demografik özelliklerden ziyade siyasi iktidar kurumuyla ilgilidir.

Tüm bunlar kadim toplumun, yani takas toplumunun temel dokusunu oluşturan özelliklerdir. Clastres'a göre baskıcı iktidar, karşılıklı faydayı hükümsüz kılar. Kabile toplumlarında atacılığın ve kavgacılığın aşırı abartıldığını iddia eden Murdock'ın savını benimseyen Clastres, evlilik birliğinin –özellikle de kuzen evliliklerinin– "çoklu topluluk" yapılarını geliştirmek bakımından önemini vurgular ve bunlara "çok-yerli yapılar" (*polydemic structures*) (53) der. Yine Guayaki (Aché) avcıları içinde erkek ve kadın arasında kesin bir zıtlaşma olduğunu belirtir; zira erkek ve kadının ekonomik işbölümü iki farklı ama tamamlayıcı alandan ibarettir: Erkekler avcı, kadınlar toplayıcıdır. Böylece iki varoluş tarzının geliştiği düşünülebilir; bu ayrım ok ve yay (av için) ile sepet (toplama için) arasındaki kültürel zıtlaşma üzerinden gerçekleşir ve birtakım karşılıklı yasaklamalara neden olur. Guayaki avcısı için kendi avı dokunulmazdır ve Clastres'a göre Guayaki toplumunun temelini oluşturan yiyecek değiş tokuşunun "kurucu eylemi" budur.

Clastres geçim ekonomisinin açlığa karşı sürekli bir mücadele olarak anlaşılmaması gerektiğini, aslında avcı toplayıcıların bol miktarda yiyeceğe erişimi olduğundan bahseder. Kalahari avcı toplayıcıları günde yalnızca üç veya dört saatlerini temel yaşam

ihtiyaçlarını karşılamaya yani işe ayırırlar. Bu topluluklar temelde eşitlikçidir, insanların iş ve hayat üzerinde söz hakkı vardır. Clastres "arkaik" toplumlardan tarihsel toplumlara geçişteki kopuş noktasını neolitik devrimde ya da tarımın başlangıcında değil, bir "siyasi devrimde," yani devletin ortaya çıkışında görmemiz gerektiğini ileri sürer. Tarımın yoğunlaştırılması topluluğa dışsal bir şiddetin dayatılmasını gerektirir. Clastres'a göre bu tür bir devlet mekanizması mevcut şeflik kurumundan evrilmez, zira arkaik toplumlarda şefin herhangi bir "otoritesi, zorlayıcı gücü ve emir verme yetkisi yoktur" (174). Bu nedenle şefliğin otorite işlevleriyle bir alakası yoktur. Öyleyse siyasi iktidar nereden gelir? Clastres tereddüt etmekle birlikte, devletin kökeninin peygamberlerden geliyor olabileceğini belirtir. Ayrıca şu ana kadarki tarihsel toplumların tarihinin sınıf mücadelesi tarihi olduğunu kabul etse de tarihsiz halkların tarihinin "devlete karşı mücadelenin tarihi olduğunu" (186) savunur.

John Gledhill'in (1994, 13-15) de belirttiği gibi, Clastres'ın analizinin kilit noktası siyasi iktidarı öteden beri şiddet ve zorlamayla özdeşleştiren Batılı siyaset kuramlarının eleştirisini yapmasıdır. Ayrıca antropolojiden alınacak önemli bir dersin de toplumların yöneten ve yönetilenler, baskıcılar ve baskı görenler arasında bölünme olmadan örgütlenebileceği olduğunu ifade eder. Bir başka önemli çıkarımıysa tarihe tipolojiler üzerinden değil, belirli bölgelerde meydana gelmiş tarihsel süreçler olarak bakılması gerektiğidir. Devletli toplumlar, "devletsiz" halklarla bir arada yaşamış ve devletsiz olanlar kendi özerkliklerini sürdürebilmek için merkezileştirici eğilimlere ve devlete içkin sömürü biçimlerine karşı direnmişlerdir (Gledhill, 1994, 15). Anarşistlerin, örgütlenme ve tepeden inme düzen arasındaki ayrımı Deleuze'den çok önce yapmış olduğunu tekrar belirtmek gerekir.

Hükümetsiz Toplumlar

Antropoloji içindeki önemli bir gelenek, kapitalizm öncesi toplumların siyasi sistemlerini tasnife ve tasvire dayanan tipolojiler üzerinden

yorumlar. Erken dönemde siyasete yönelik yeni-evrimci yaklaşım Elman Service (1962) ve Morton Fried'le (1967) özdeşleşmiştir, Ted Lewellen da (1992) bu akımı takip ederek siyasi entegrasyon açısından dört tip siyasi sistem öne sürmüştür.

GRUP tipi siyasi örgütlenme Kalahari !Kungları, İnuitler, Zaire Mbutileri gibi avcı toplayıcıların tipik siyasetidir. Tarih öncesi toplayıcılar da bu kategoriye girer.

Kabileler: Lewellen "kabile" kavramının sorunlarına değinse de, terimin hem mantıksal hem de deneysel düzlemde kullanımını savunur. Evrimsel açıdan avcı toplayıcılarla özdeşleştirilen "grup" tipi siyasi örgütlenmeyle merkezileşmiş siyasi sistemler arasında siyasi bir terim olmalıdır. Kültürlerarası sistemler de "kabile" toplumlarınm ortak noktaları hakkında aydınlatıcıdır, ancak yaş grupları, kabile cemiyetleri ve dini birlikler bakımından bu toplumların ciddi farklılık gösterdiğini de belirtmek gerekir. Lewellen bu siyaseti üç kabile üzerinden inceler: Kpelle, Yanomami ve İrokua.

Şeflikler, merkezileşmiş sistemleri ve üretimin daha verimli olması sayesinde daha yoğun bir nüfusu barındırması bakımından kabile seviyesini aşar. Şefliklerin rütbeye dayanan bir siyasi sistemi olabilir, ancak sınıfsal bir yapısı yoktur. Lewellen tipik şefliklere örnek olarak Kwakiutl ve sömürgecilik öncesi Hawaii'yi verir.

Sonuncusu, devlet seviyesindeki siyasi entegrasyondur. Bu seviyede merkezileşmiş bir otorite ve belirli konularda uzmanlaşmış kurumlar vardır, böylece baskıcı kuvvet üzerinden kaynaklara eşitsiz erişimin sürdürebilirliği sağlanır. Devletin en temel özelliği kalıcılığıdır. Lewellen bu entegrasyon türünü sömürge öncesi İnka ve Zulu devletleriyle örneklendirir.

Burada üç bağlamı inceleyeceğim: avcı toplayıcılar, köylerde yaşayan ve küçük ölçekte üretim yapan bahçıvanlar ve şeflikler.

Literatürü kapsamlı bir şekilde tarayan Marvin Harris (1993) biyolojik cinsiyet farklılıklarını dikkate almanın toplumsal cinsiyet hiyerarşisini anlamak bakımından önemli olduğunu söyler. Erkek ve kadın arasındaki temel farklılıkların (vücut ve kas yapısı, cinsel

organlar, sadece kadınların hamile kalabilmesi ve emzirebilmesi) toplumsal cinsiyeti anlamak için bir "başlangıç noktası" olduğunu öne sürer. Yani kültürel belirlenimcilik biyolojiyi toptan yok saymayı önermediği gibi biyolojik farklılıkları dikkate almak da "anatominin kaderimiz olduğu" şeklinde biyolojik belirlenimciliği gerektirmez.

Harris'e göre bu tür biyolojik farklılıklar erken dönem insan toplumlarının –hem çağdaş hem de tarih öncesi avcı toplayıcıların– en yaygın özelliklerinden biri olan cinsiyete dayalı iş bölümüyle yakından ilgilidir. Luzon'un Agtaları gibi birkaç istisna dışında –ki burada kadınlar bıçak ve ok kullanarak yaban domuzu ve geyik avlar (bkz. Dahlberg, 1981)– avcı toplayıcı toplumlardaki avcı rolünü erkekler üstlenir. Bu yüzden erkekler av silahlarının yapımında ustalaşır. Elbette avlanmak için geliştirilen bu silahlar diğer insanları öldürmekte de kullanılabilir. Ancak erkeklerin av ve silah kontrolüyle özdeşleştirilmesi, doğrudan cinsiyetler arası hiyerarşiyi getirmez. Avcı toplayıcı ve geçimlik tarım toplumlarda cinsiyete dayalı iş bölümünün tamamlayıcı nitelikte olduğunu, Clastres'ın da öne sürdüğü gibi, cinsiyet ilişkilerinin eşitlikçi bir temele dayandığını gösteren çok sayıda kanıt vardır. Ayrıca erken dönem insan topluluklarında, grupla avlanma da muhtemelen yaygındı (Ehrenreich, 1997).

Harris kadınların büyük ölçüde söz sahibi olduğu ve kadın-erkek ilişkilerinin eşitlikçi bir temele dayandığı avcı toplayıcı topluluklara örnek veren, Eleanor Leacock'un Labrador'daki Naskapi halkı üzerine çalışmasını, Turnbull'un Zaire Mbutileri araştırmasını ve bir !Kung kadını olan Nisa'nın Marjorie Shostak tarafından yazılan yaşam öyküsünü alıntılar (Leacock, 1983; Turnbull, 1982; Shostak, 1981). Ancak Harris avcı toplayıcılardaki kadın-erkek ilişkilerinin tam anlamıyla tamamlayıcı ve eşitlikçi olduğunu da kabul etmez. Çünkü erkekler, tıbbi işler ve kamusal kararların alınması bakımından neredeyse tüm avcı toplayıcı toplumlarda "ciddi bir avantaja" sahiptir (1993, 59). !Kunglar arasında örgütlü şiddet yoktur, ancak Elizabeth Marshall Thomas'ın *The Harmless People*

(1958) kitabında anlattığı gibi "barış abidesi" de değillerdir. Şiddetli kavgalar çıkar ve cinayetler işlenir. Richard Lee'nin bulguları bu noktada önem taşır. Beş yıllık süreçte kişilerarasında meydana gelen otuz dört şiddet vakasında –ki bunların yarısı ev içi şiddet olayıdır– saldırıyı başlatan genellikle erkektir ve toplam yirmi beş cinayet vakasında hem kurbanların çoğu hem de katillerin hepsi erkektir (Lee, 1979, 453). Kıyaslamalı bir çalışmayı (Hayden ve arkadaşları, 1986) alıntılayan Harris, avcı toplayıcılar arasında, şartlar çatışmayı gerektirdiği zaman erkeğin baskınlığının öne çıktığını, bu zamanlarda savaş ahlakı ve erkek egemenliğinin kültürel bakımdan önem kazandığını öne sürer.

Savaş silahlı gruplar arasında örgütlü çatışma halini ifade eder ve bu tür bir şey !Kung toplumunda yoktur, hatta talan ya da yağma dahi bilinmez. Bu ise cinsiyet eşitliği normuyla uyumludur. Ancak Harris'in iddiasına göre grup seviyesindeki siyasi örgütlenmenin görüldüğü pek çok toplumda gruplar arasında savaş görülür ve bu nedenle cinsiyet hiyerarşisinin oldukça gelişmiş biçimleri mevcuttur. Avustralya Aborjinlerine dair çalışmaları da alıntılayarak bu toplumlarda kadının ciddi özgürlüklere sahip olduğunu belirtir.

Avcı toplayıcı toplumlarda paylaşımcı bir dünya görüşünün, toplumsal cinsiyet rollerinin tamamlayıcılığının ve genel anlamda cinsiyet eşitliğinin yanı sıra uzlaşı ilkesine de önem verilir (bkz. Woodburn, 1982; Kent 1993). George Silberbauer, G/wi üzerine meşhur yazısında bu meseleyi ele alır (1982).

Silberbauer, G/wi dilini konuşan Orta Kalahari Buşmanları üzerine, bağımsız avcı toplayıcılar oldukları bir dönem olan 1958 ve 1966 yılları arasında bir çalışma yürütmüştür. Daha sonra bölge, giderek Tswana ve Kgalagadi göçebe çobanlarının etkisi altına girmiştir.

G/wi toplumsal ve siyasi bakımdan grup seviyesinde entegrasyon gösterir. Bu kavram belirli bir bölgede yaşayan ve o bölgenin kaynaklarının kontrolünü elinde bulunduran bir topluluğa işaret eder. Grup üyeliği esasen akrabalık ve evlilikle gerçekleşmesine karşın dışa

kapalı değildir. Yani G/wi olmayanlar da gruba üye olabilir. Grup içinde sürekli bir değişim ve hareket vardır; grubu meydana getiren haneler arasında bir ayrışma ve entegrasyon örüntüsü görülür. Bu durum yerel grubun doğal kaynaklardan başarıyla faydalanmasını sağlar. Silberbauer'e göre bunun gerçekleşmesi için siyasi süreçler "bütünleştirici olmalı, ancak hanelerin birbirine duyduğu ihtiyacı zayıflatmamalıdır." Çünkü aksi bir durum "evin bağımsızlaşmasını engeller" ve zaten insanların hayatta kalması da bu bağımsızlığa bağlıdır. Evrenselci özelliklere sahip akrabalık kurumuysa grup içi ilişkileri düzenlemede önemli bir yere sahiptir.

Grubun tamamını ilgilendiren konulardaki kararlar tüm yetişkinlerin katıldığı müzakereler neticesinde alınır. Bu müzakereler genellikle resmi değildir ve bazen de kamusal münazara şeklini alır. Tartışmalar ve savlar kamu huzurunda yarıştırılır ancak kişiler birbirlerini hedef almazlar, çünkü iki bireyin doğrudan çatışması adaba aykırı bulunur. Yaz ve sonbahar aylarında birleşik kamplar kurulur, ancak bunlar geçici gruplaşmalardır ve grupların birleşimi kimin kimle yan yana gelmeyi tercih ettiğine göre belirlenir. Sliberbauer'in "hizip" dediği bu oluşumlar gruptaki geçici bölünmelere işaret eder.

Grup liderliği karar vermenin tüm aşamalarında açıktır ve çözülmesi gereken bir sorunu saptayan ya da dile getiren herkesin üyeliğini kabul eder. Liderlik, bir kişinin önerisi ya da fikri halkın desteğini aldığı ölçüde gerçekleşir, bağlama ve hünere göre değişir. Kamusal kararlarsa hane içi meselelerden bir sonraki kamp yerinin ne olacağına kadar geniş bir yelpazede çeşitlilik gösterir. Kararlar uzlaşıyla alınır ancak bu, fikir veya oy birliği anlamına gelmez. Daha ziyade, öneriye ciddi bir itirazın olmadığına işaret eder. Grubun tüm üyelerinin karar alma sürecine katılma fırsatı vardır. Uzlaşı bir nevi rızayı da içinde barındırdığından zorlamayı reddeder. Grubun toplumsal birim olarak dışarıya açık oluşuysa baskıcı hiziplerin çıkışını engeller.

Bu nedenle Silberbauer grup siyasetinin zorlayıcı olmaktan çok kolaylaştırıcı olduğunu, liderliğin otoriterlikten ziyade güvenilirli-

ğe dayandığını ve amaçlanan bir eylem için diğerlerinin işbirliğini kazanmaya çabalayan bireylerden meydana geldiğini düşünür. Ama bu tip bir uzlaşı, siyaseti demokrasiden ayırır, çünkü sözkonusu olan meşru otorite konumlarına eşit bir erişim olanağı tanıyan, karar alma ve uygulamaya yönelik bir örgütlenmedir. Max Weber (1947, 154) ve Radcliffe-Brown'ın (1940, xxiii) öne sürdüğü gibi siyasi eylemi yalnızca zorlayıcı iktidar ve fiziksel kuvvet üzerinden tanımlayan bir anlayışı Silberbauer de yetersiz bulur ve bu dar tanımlamanın uzlaşı siyasetini karşılamadığını savunur. Böyle bir tanımı takip ederek "güç merkezi olmayan yönetimlerin otoritesinin de olmadığı gibi bir çelişkiye düşeriz. Bu elbette ki saçmalıktır, çünkü karara otoritesini veren tam da uzlaşıdır" der (1982, 33).

Harris'in tartıştığı ikinci bağlam köy düzeyinde örgütlenmiş, geçimin ilkel tarımdan sağlandığı ve silahlı yağmanın adeta yerel bir hastalık olduğu toplumlardır. İki klasik örnek Venezuela Yanomamileri –ki Chagnon (1968) ve Lizot (1985) tarafından önemli çalışmalara konu edilmişlerdir– ve Yeni Gine dağlarının köy topluluklarıdır. Chagnon'nun "Azılı Halk" olarak nitelediği Yanomami halkı oğlan çocuklarını erken yaşta savaşçı, cesur, acımasız ve kindar olmaları için eğitir. Genç erkek çocukları saldırganlığı ve zalimliği hayvanlar üzerinde uygulayarak öğrenir. Hasım köylere silahlı yağma seferleri gün doğumunda yapılır ve kadınlar esir alınır. Başarılı erkekler çokeşlidir ve kadınlara karşı kötü muamele yaygındır; kadınlar dövülür ve taciz edilir. Yanomami toplumunda ölümlerin yaklaşık üçte biri silahlı çatışmadan kaynaklanır, genel cinayet oranı yüksektir; !Kung toplumundakinden beş kat fazladır (Knauft, 1987, 464).

Kadın sömürüsü ve kadına yönelik kötü muamele Yeni Gine topluluklarında da aynı ölçüde yaygındır, Harris'e göre bu topluluklar "dünyanın en koyu erkek şovenistlerini" (1993, 65) içinde barındırır. Bu toplumların en temel kurumu olan Nama, erkekliğe kabul kültünü temsil eder, genç erkekleri gözüpek savaşçılar olmaları ve kadınları ezmeleri için eğitir. Gilbert Herdt'in (1987) tanımına

göre Sambialarda cinsiyetler arasında katı bir ayrım vardır. Erkekler savaş ve avla uğraşırken, kadınlar domuzlara bakmakla ve "rutin" bahçe işleriyle yükümlüdür. Erkekler çocuklarla hiç ilgilenmez, kadınlarla samimiyet kurmaktan da kaçınırlar. Temel etkinlikleri gizli erkek cemiyeti etrafında gerçekleşir. Karmaşık bir kabul töreninin ardından erkek çocuklar, kendi köylerinde bulunan ve Herdt'in "klan temelli savaşçılar" dediği grubun arasına katılırlar. Oral seks ayinleri yoluyla meni erkeklerden oğlanlara geçer. Meninin heteroseksüel ilişkide kaybedilmesinden korkulur, zira kadınlarla ilişkiye girmenin "kirletici" olduğuna inanılır. Cinsel karşıtlık bu nedenle Sambiaların ilişkilerinin tipik özelliğidir ve onlar için psikolojik bir gerçekliktir. Babasoylu olan bu toplumun temel kurumu gizli erkekler cemiyetidir. Bu cemiyet Sambia toplumsal hayatının başat gücüdür ve aynı zamanda erkeklerin kadınlar üzerindeki ideolojik hükmünün de bir aracıdır.

Ne var ki bahçıvanlık yapan ve avlanan köy seviyesindeki her topluluğun baskıcı bir ataerkillik ve şiddet ahlakı barındırdığını söyleyemeyiz. Bu noktada bir kıyaslama yapmak için *Societies at Piece* derlemesinden, sırasıyla, Joanna Overing ve Clayton Robarchek tarafından yazılmış iki ilginç makaleyi kısaca hatırlatmak gerekir.

Marvin Harris tropikal bölgede yaşayan köy temelli toplulukları, temelde zorlayıcı ilişkiler ve erkek egemenliğiyle bağlantılı savaşçı ahlakına dayandırma eğiliminde olsa da, Pierre Clastres Güney Amerika orman kabilelerinin eşitlikçi dünya görüşünü, baskı ve hiyerarşiye yönelik nefretlerini vurgular. Joanna Overing (1989) işte bu iki zıt görüşü Shavante ve Piaora "erkeklik tarzları" hakkındaki incelemesinde bir araya getirir.

Yaşamlarını avlanma ve bahçıvanlıkla takviye eden Orta Brezilya bölgesinin Shavante halkı temelde toplayıcılıkla geçinir. Ancak av ekonomik bir faaliyetten ibaret değildir. Hem kadın hem de erkekler ete düşkündür, ancak avlanma temelde erkek cinselliğiyle bağdaştırılır. Avlanma erkek için "halka açık bir sahne" işlevi görür ve erkek burada kudretini sergiler. Erkeklik kendine güven, şiddet,

savaşçılık üzerinden tanımlanır ve bu özellikler erkek çocuklarına erken yaşlardan itibaren aşılanır. Cinsiyet çatışması ya da "cinsel savaşçılık" Shavantelerin erkeklik tanımının özünde vardır ve kadınlara yönelik şiddet ayinlerinde kendini gösterir. Erkeklerin siyasi üstünlüğü vardır ve şiddet hem topluluk içinde hem de dış unsurlara karşı gerçekleşir. Maybury-Lewis'e göre Shavantelerin hayatının büyük bölümü siyasi bir işlev taşır ve bu tür bir siyaset erkek grupları arasındaki rekabete dayanır (1971, 104).

Overing ise Shavantelere ilişkin bu betimlemenin Collier ve Rosaldo'nun (1981) "başlık parası toplumu" tasviriyle uyumlu olduğunu öne sürer. Bu toplumdaki avlanma, öldürme ve erkek cinselliği arasında ideolojik bağlar bulunmaktadır. Üstelik Overing bu sonucun etnografik materyalin titiz bir tetkikinden çıktığını düşünür.

Overing'e göre Piaroa tipi "erkeklik" Güney Venezuela'da yaşayan Shavantelerinkine taban tabana zıttır. Piaroalar da aynı Shavanteler gibi avlanma, bahçecilik ve balıkçılık yaparak toplayıcılığı takviye ederler. Görece bir hayli eşitlikçidirler. Her bölgenin siyasi ve dini bir lideri vardır ancak bu liderin otoritesi sınırlıdır. Ne topluluğun ne de bireyin toprak mülkiyeti bulunur. Ormandan toplanan tüm ürünler hane halkı içindeki bireylere eşit olarak dağıtılır. Overing'e göre Piaroa toplumsal hayatı resmiyetten uzaktır, kişisel özerkliğe önem verir. Piaroa'lar barışçıl yaşamı ve "sükuneti" erdemli bulurlar, toplumsal hayatları fiziksel şiddetin her türüne mesafelidir. Zorlamanın toplumsal hayatlarında yeri yoktur ve herhangi bir şiddet davranışı da yalnızca dış unsurlara yöneltilir. Cinsiyet ilişkileri ne hiyerarşik ne de çatışmalıdır. Toplumsal olgunluk ideali hem erkek hem de kadın için aynıdır ve "kontrollü sükunet" (87) durumunu ifade eder. Piaroa toplumunun bu tasviri Clastres'ın ileri sürdüğü betimlemeyle uyuşmaktadır.

Malezya'daki Semai halkı, bu halkı "şiddetsiz" insanlar olarak niteleyen Dentan'ın (1968) önemli bir çalışmasına konu olmuştur. Robarchek ise (1989) bu insanların son yıllarda hem bahsedildiği gibi şiddetten uzak hem de "soylu vahşinin" en güzel örneği olarak

kana susamış katiller şeklinde anlatıldıklarını dile getirir. Kendi etnografik tanımında Robarchek bu iki uç arasında bir orta yol bulur ve Semai halkını "barışçıl bir toplum" olarak niteler. Toplumsal hayatlarının "şiddetten nispeten uzak" olduğunu ileri sürer. Ituri ormanındaki Mbutiler, Kalahari Buşmanları, Tahitililer, Inuit ve Haluk halkları için de benzer şeyler söylenir (Turnbull, 1961; Thomas, 1958; Levy, 1973; Briggs 1970; Spiro, 1952). Şiddetsizliğe yapılan bu vurgu, egoizmin ya da bireyciliğin olmadığı anlamına gelmez. Robarchek, Semailerde bireye ve bireyin özgürlüğüne psikokültürel önem verildiğini, bunun da şiddetsizlik, ruhsal tatmin ve bağlılıkla bir arada olduğunu ileri sürer. Bu hususlardan, başka bir Asya orman topluluğunu incelediğim çalışmamda bahsetmiştim (Morris, 1982).

Tehlike ve birbirine bağlılık temaları, Robarchek'e göre, Semai'lerin toplumsal hayatında oldukça yaygındır. Bu toplumda doğal dünyadan, ruhlardan ve yabancılardan gelebilecek tehlikelerin her an mevcut olduğu hissedilir. Ancak Robarchek Semai halkını toplumsal tarihleri bağlamında incelemez, onların geniş çaplı bir ekonomik sistemde yıllardan beri dışarıdan sömürüldüğünü ve taciz edildiğini atlar. Bu toplumda birbirine bağlılık da aynı derecede önem taşır; yiyecek paylaşımını, çatışma ve şiddetten kaçınılmasını telkin eden ahlaki değerler vardır. Yani asıl vurgu besleyicilik, cömertlik, gruba aidiyet değerlerine yapılır. Akraba topluluğu tarafından korunma ve beslenme, bu zalim dünyadaki "tek sığınak" olarak nitelenir. Fakat Robachek bu tehlikeleri siyasi bir gerçekten ziyade kültürel imgeler olarak betimler.

Paylaşıma, birbirine bağlılığa ve şiddetsizliğe verilen bu önem, bireyin bağımsızlığına yapılan vurguyla bir arada bulunur. Bireysellik, kişisel özerklik, kişilerarası kısıtlamalardan bağımsızlık gibi anlayışlar çocukluğun erken evrelerinden itibaren öğretilen değerlerdir. Bu ise bazı aşırı durumlar kazanarak, Semailerin duygusal tecrit hali, evlilik bağlarının kırılganlığı ve başkalarına karşı empati yoksunluğu biçiminde kendini dışa vurur.

"Barışçıl toplumlar" olarak tanımlanan diğer Asya orman halkları da Semai kültürüne paralel örüntüler gösterir. Örneğin Chewong halkına ilişkin yorumunda Signe Howell (1989), makalesinin başlığından da anlaşılabileceği gibi, bu insanlar için "öfkeli olmak insani değildir, ancak korkmak öyledir" der. Howell etnografik veriler ışığında, "şiddetin" insan doğasının ayrılmaz bir parçası olup olmadığını sorgular. Benzer şekilde Gibson, Filipinler'deki Buidleri tartışırken –ki bu halk da Semai ve Chewong gibi toprağı değişimli olarak işler– onları "barış halinde" bir toplum olarak niteler, zira "sükûnete" ciddi bir ahlaki önem verilir ve bunun zıttı olan "şiddet" değersiz görülür. Ancak Gibson'a göre bu ahlaki tutumlar sık sık dış kuvvetlerin gazabına uğrayan Buidlerin tarihsel deneyimlerinin sonucudur. Bu nedenle kültürleri basitçe psikobiyolojik kapasitelerine ya da orman şartlarına uyarlanmalarına indirgenemez (1989, 76).

Avcı toplayıcılar arasında ve Yanomami, Semai, Sambia gibi köy ölçekli bahçıvanlık yapan topluluklarda, iç savaşların (silahlı yağma) yaygınlığıyla cinsiyet hiyerarşisinin kurumsallaşması (erkeğin kadın üzerinde baskıcı hâkimiyeti) arasında yakın bir ilişki vardır. Ancak bu ilişki, Harris'in savma göre, daha karmaşık siyasi sistemlere sahip toplumlara geçtiğimizde geçerliliğini yitirir. Bahsettiği toplumlar "şefliklerdir." Bu şeflikler genellikle uzaktaki düşmanlara karşı savaşırlar ve bu durum "kadınların durumunu kötü değil iyi yönde etkiler, çünkü bu savaş hali beraberinde dayı ya da ana evinde örgütlenen bir düzeni getirir" (1993, 66).

Erkeklerin avlanma, savaş ya da ticaret için uzun süreli seyahatlere çıktığı daha karmaşık, çok sayıda köyden oluşan şefliklerde ana evinde yerleşim daha yaygındır. Bu bakımdan kadın hane hayatı üzerinde kontrole sahiptir. Buradan yola çıkan Harris, dış savaşlarla anasoylu akrabalık bağlarının ve cinsiyet eşitliğinin geliştiğini ortaya koyar.

Bu ilişkinin klasik örneği İrokualardır. Anayerli ve anasoylu bu halk büyük ve komünal evlerde ikamet eder ve evi de yaşlı kadın idare ederdi. Evlenip gelen erkeğin ev işlerinde sözü geçmezdi, tarım

da kadınların denetimindeydi. İrokuaların siyasi sistemi yaşlılar meclisinden, farklı köylerden seçilmiş erkek şeflerden oluşurdu. Evleri idare eden yaşlı kadınlar meclise seçilecek kişileri aday gösterirdi ancak kendileri meclise girmezlerdi. Fakat istemedikleri bir adamın meclise girmesini engelleyebilirlerdi. Hane ekonomisinin kontrolünü ellerinde bulundurduklarından meclisin alacağı kararlarda etkiliydiler. Dolaylı yollarla kamusal alanda erkekler kadar güç sahibiydiler (Brown 1975). Ancak Harris'in savma göre, bu anaerkil bir düzeni ifade etmezdi, çünkü kadınlar erkekleri aşağılamaz, sömürmez, taciz etmezdi. Bunun kadınsı doğalarıyla ilgili olduğu da söylenemezdi; zira kadınların silahlı çatışmalara katıldığına, savaş ve işkenceyi desteklediklerine dair çokça kanıt vardı. Harris'e göre, kadınların sanayi öncesi toplumda anaerkil bir sistem kurmamasının sebebi onların "erillik eksikliği değil, iktidar eksikliğiydi" (1993, 69).

Heyecan verici ve okunaklı kitabında Harris (*Cannibal and Kings*, 1977, 92-93) anasoylu örgütlenme biçiminin, ilkel devletlerin yükselişi sürecinde kısa bir dönemi işaret ettiğini ortaya koyar. Şöyle der: "Anayerli örgütlenme biçiminin, babasoylu köy gruplarının kısıtlı kapasitesini aşarak çok sayıda köyden oluşan askeri ittifakları mümkün kılabilmesi sebebiyle, yeni devletleşen toplumlarda sıklıkla uygulanmış olması muhtemeldir" (92).

Robert Briffault ve birkaç klasik yazarı alıntılayarak çok sayıda erken dönem Avrupa ve Asya devletinin anasoylu bir dönemden geçtiğini ve bu dönemde evliliğin anayerliliğe dayandığını, kadının statüsünün yüksek olduğunu ve kadın ata kültünün bulunduğunu savunur. Ancak bu dönem çok da uzun sürmemiştir; sadece eski ya da çağdaş birkaç devletin anasoylu akrabalık sistemi vardır. Harris'in deyişiyle: "Devlet ortaya çıkınca kadın itibarını yeniden kaybetmiştir [...] erkeğin geçmişteki üstünlüğü kendini bir kez daha var gücüyle kabul ettirmiştir" (1977, 93).

Anasoylu akrabalık antropologlar arasında artık pek de gözde bir konu değildir (bkz. Moore, 1988; Ingold, 1994). Buna karşın pek çok Afrikamerkezci akademisyen (Diop, 1989) ve ekofeminist

(ki bize ataerkillikten ve Avrasya steplerinden göçerlerin seferleriyle ilişkilendirilen şehir devletinin kuruluşundan önce var olmuş bir anaerkinin evrensel eşitlikçi ve şairane anlatısını sunar) anasoylulukla yakından ilgilidir. Harris'in iddia ettiği gibi anasoylu akrabalık sistemi şefliklerin yükselişiyle ilişkili olduğuna göre, bu makaleyi sözkonusu literatürün bir eleştirisini vererek bitirmem uygun olacaktır.

Anasoyluluk ve Ana Tanrıça Dini

"Anaerkilliğin" özgün bir tür toplumsal örgütlenme olduğu görüşü pek çok erken dönem antropoloğu için temel bir doktrindi. Jacob Bachofen'in (1967) klasik mitoloji ve din üzerine yazıları bu bakımdan oldukça etkiliydi. Bachofen'e göre "tüm medeniyet ve kültürün temelinde aile ocağının kurulup bezenmesi vardır" ve "anaerkillik" insan toplumunun gelişimindeki bir kültürel ara seviyedir, zira avcı toplayıcılıktan sonra ve şehir devletlerinden önce gelir. Anaerkillik tarımın gelişimiyle, ana-taraflılıkla (bu kadının siyasi egemenliği anlamına gelmez), doğaya yönelik Prometheusçu olmayan ve karşılıklı faydaya dayanan bir yaklaşımla ve öbür dünyaya ait tanrıları içeren, insanın dünyaya bağımlılığını vurgulayan dini bir sistemle ilişkilendirilir. Bachofen insan evriminin bu seviyesinde kadınların "tüm kültürün mahzeni" olduğunu ileri sürmesine karşın, tüm klasik medeniyetlerde bulunan –Mısır, Yunan, Roma– Osiris gibi (bereket sembolü olan suyla bağdaştırılır) "fallik" tanrılarla İsis gibi (toprakla bağdaştırılır) kadın tanrıçaların esas itibarıyla ilişkili olduğunu vurgular. Bachofen her ne zaman anaerkillikle karşılaşsak onu "öbür dünyaya dair dinlerle" bir arada bulduğumuzu yazar (88). Ayrıca ilginç gözlemler sunar; örneğin maddi hayatın geçiciliği anasoylu akrabalıkla uyumlu olsa da, "baba-taraflılık" "nur diyarlarına" ait maddeüstü ölümsüzlükle bağdaştırılır. Klasik Mısır ve Yunan medeniyetlerinde ataerkilliğin gelişmesiyle beraber "yaratıcı ilke dünyevi maddeden ayrıştırılır" ve görkemli tanrılarla bağdaştırılır (129). "Babalığın zaferi"yle "tellurizm bağları" (dünyevi hayat) kopar ve spiritüel hayat "bedensel varlığın"

üzerine çıkar. Bachofen'in deyişiyle anaerkillikte ataerkilliğe doğru "ilerleme," bizzat onun tarafından cinsiyet ilişkilerinin tarihinde önemli bir "dönüm noktası" olarak yorumlanır (109).

Bachofen'in yazılarının ciddi bir etkisi olmuştur. Onun anasoylu akrabalığa dair keşfini (özgün "ana-taraflı soy ağacını") Engels insan evriminde oldukça önemli bir "dönem" olarak niteler ve hatta Darwin'in biyolojideki kuramıyla eşdeğer görür. Engels çokça alıntılanan bir ifadesinde "ana-taraflılığın yıkılışı, kadın cinsinin dünya tarihindeki yenilgisiydi" (1968, 488) der. Engels'ten etkilenen Reed, Leacock ve Sacks gibi feminist antropologlar kadının ezilmesinin evrensel olduğuna bu nedenle karşı çıkmıştır. Kadınların tüm insan toplumlarında önemli bir üretici rol üstlendiklerini ve tüm toplumlarda (özellikle anasoylu olanlarda) iktidarı ve otoriteyi erkeklerle paylaştıklarını öne sürerler. Eylemleri değersizleştirilmez, toplumsal özgürlükleri vardır, yani kendi hayat ve faaliyetleri üzerinde söz sahibidirler (Sacks, 1979, 65-95; Leacock, 1981, 134).

Son yıllardaki antropoloji ve tarih çalışmalarında insan kültürlerinin karmaşıklığı ve çeşitliliği irdelenmiştir. Yine bu çalışmalarda "anaerkilliğin" (her ne şekilde ifade edilirse edilsin) basitçe insan toplumunun evrimindeki "kültürel bir dönem" olarak ifade edilmesinin doğruluğu da tartışılmıştır. Her şeye karşın Bachofen'in insan tarihini iki kutuplu olarak kavramsallaştırması halen az çok geçerlidir. Örneğin Senegalli akademisyen Cheikh Anta Diop'un (1989) yazılarında, kendisi coğrafi ve ırk bakış açısı katarak teze ilginç bir yön vermiş olsa da, Bachofen'in varlığı çok net hissedilir. Diop'un kattığı bakış açışında anaerkilliğin yalnızca "güneyde" (Afrika'da) geliştiği düşünülür; bunun ise yerleşik kırsal yaşamı, bölgesel devleti, cinsiyet eşitliğini, ölülerin gömülmesini ve etnik toplumsal kolektivizmi beraberinde getirdiği kabul edilir.

Afrika'da ataerkillik İslam'ın girişine bağlanır. Otantik bir antropoloji yapma çabasındaki Diop'un yazıları Afrika ve Avrasya'nın tarihsel ve kültürel karmaşıklığını pek de iyi göremez. Ancak burada birkaç ekofeminist yazara odaklanmak istiyorum, bilhassa da "tan-

rıça spiritüalizminin bilgeliğini" (Spretnak, 1991) benimseyenlere. Onlar da Bachofen'in indirgemeci iki kutuplu kavramsallaştırmasını güncellemekten ve yeniden yorumlamaktan öteye gidemezler.

Bachofen, Harrison, Murray gibi daha önceki klasik akademisyenlerin öbür dünyaya ait tanrıların, güneş ya da gökyüzüyle özdeşleştirilen erkek tanrılarla (Ra, Apollo, Zeus, Amun) birlikte var olduğunu düşünmesine ve bu erkek tanrılarınsa ataerkilliğin ve devlet yapılarının gelişmesi sonucu ön plana çıktığını ima etmesine karşın, pek çok ekofeminist, tanrıçaları "evrensel analar," yani ataerkillik öncesi tüm kültürlerde var olan evrensel tanrı olarak görür. Erkek tanrılar devlet yapılarıyla ilişkilendirilmez, çünkü ana tanrıça en güçlü ifadesini Mısır ve Girit'in dini devletlerinde bulur; daha sonra da sömürgeci devletlerin veya kapitalizmin yükselişiyle ilişkilendirilir. Bu bakımdan ana tanrıça kültleri evrensel bir olay olarak, vaktiyle her yerde var olmuş olan "eskiden kalma kadın kültürleri" olarak görülür (Sjöö ve Mor, 1987, 27).

Ardrey (1976) gibi avlanma tezini destekleyenler insan hayatının her yönünün –dil, akıl, toplumsallık ve kültür– "avcı yaşam biçiminden" geldiğini savunsa da ekofeministler bunun tam tersini savunurlar. Kültürel hayatın temelde kadınların yaratımı olduğunu ifade ederler. Sjöö ve Mor şunu ileri sürer: "Erken dönem insan kültürünün çoğunu kadınlar yaratmıştır" (1987, 33). Ardrey ve ekofeministlerin söylediklerinin aksine belki de erken dönem insan toplulukları cinsiyet ayrımına takıntılı değillerdi ve muhtemelen basit işler devamlı olarak paylaşılıyordu, böylece insan kültürü hem erkek hem de kadınların ortak yaratımıydı.

Organik hayatta temeli varmış gibi, anaerkilliğin "maddiliğini" vurgulayan ve buna karşılık ataerkilliği "spiritüalizm"le ilişkilendiren Bachofen'in aksine çağdaş ekofeministler bu ayrımı tersine çevirerek anaerkilliğin "spiritüalizmini" ileri sürerler.

Ancak kadınların hükmetmesi olarak anaerkilliğe dair tarihsel bir kanıtın bulunmadığının da farkında olan feministler genellikle

"komünal anamerkezli sistemler" veya "matristik" gibi ifadeler kullanarak az çok eşitlikçi olan yontma taş devri (avcı toplayıcı) ve cilalı taş devri (tarım) topluluklarını tarif etmişlerdir. Genel anlamda ekofeministler antropolojiyi görmezden gelme ve arkeolojiyle klasik çalışmalara, bilhassa da mitolojiye odaklanma eğiliminde olmuştur. Bu nedenle, tıpkı Diop gibi, insanlık tarihini alabildiğine basitleştiren iki kutuplu bir kavramsallaştırma sunarlar. Sözkonusu iki kutup "antik anaerkilllikler"le erkekmerkezli ataerkil sistemin zıtlaşmasına dayanır. Benzer bir gnostik düalizm, Diop'un öne sürdüğü insanlığın iki "beşiği" varsayımında da mevcuttur. Sjöö ve Mor (1987) bu düalizmi ikna edici bir şekilde ortaya koyar. Sözkonusu düalizm aşağıdaki gibi özetlenebilir:

Antik Anaerkillik	Modern Ataerkillik
anayla/toprakla ilişkilendirilen tanrılara dayalı din	erkek tanrılara dayalı din
cinsiyet eşitliği	cinsiyet hiyerarşisi
ortaklık	tahakküm
cinsel kışkançlık yoktur	cinsel kıskançlık vardır
doğayla uyum	doğayı kontrol altına alma
anamerkezli akrabalık ilişkileri	çekirdek aile
Komünalizm	özel mülkiyet
bütüncülük	bireycilik
döngüsel zaman kavrayışı	çizgisel zaman kavrayışı
besleyicilik	açgözlülük ve şiddet
kadeh	bıçak

İlginçtir ki Diop'un "anaerkilliği" siyah Afrika'yla özdeşleştirmesine ve hatta Hindistan'ın Dravidian halkının "siyahi Afrikalılar" olduğunu iddia etmesine karşın –kuşkusuz pek çok klasik düşünür Viktorya dönemi atalarını izleyerek ırk, dil ve kültürü birbirine indirger– çağdaş ekofeministler "iki toplumsal sistem" arasındaki tarihsel diyalektiği, Avrupa bağlamının içinde kalarak ele alırlar. Sjöö ve Mor'un ana tanrıçanın "antik dini" hakkındaki incelemesi çoğunlukla Avrupa'ya ve klasik antik çağ kültürlerine (Mısır, Yunan, Girit, Sümer) odaklanır. Okunaklı bir eser olan *Kadeh ve Bıçak*'ta Riane Eisler'in ileri sürdüğü kültürel evrim kuramı neredeyse tamamen Avrupa'ya odaklanır ve Afrika'nın sözünü dahi etmez.

Eisler'in tezi oldukça basittir ve çok evvel Bachofen ve Harrison tarafından ortaya konmuş fikirlerin detaylandırılması ve popülerleştirilmesinden ibarettir. Bu teze göre "eski" ya da "antik" Avrupa kültürleri yerleşik tarıma dayalıdır, anayerlidir, barışçıldır, ekomerkezcidir ve "ana tanrıça" kültlerine odaklanmıştır; bu kültürler evrenin yaratıcı ve besleyici güçlerini vurgular. Cinsiyet eşitliği normdur ve kadehle temsil edilir. "Eski Avrupa'da" yaşanmış bu kadınmerkezci "altınçağ" (ki Diop aynı eski Avrupa'nın yaylacılık ve ataerkillik üzerine kurulu olduğunu savunur) ya yavaş yavaş dönüşmüştür ya –arkeolog Marija Gimbutas'a göre (1974)– Asya steplerinden gelen yağmacılar tarafından MÖ 4000 dolaylarında aniden yıkılmıştır ya da –Sjöö ve Mor'un (1987, 253) kabul ettiği gibi– Babil ve Mısır benzeri askeri diktatörlüklerin yükselişiyle ataerkillik hâkim hale gelmiştir. Hangi sav benimsenirse benimsensin, Avrupa cilalı taş kültürünün barışçıl, sakin, eşitlikçi, anasoylu bir halden ataerkilliğe geçişinde radikal bir değişim geçirdiği kabul görür. Avrupa'da bir "ataerkil dönüş" yaşanmıştır ve ortaya çıkan ataerkil toplum yaylacılığa dayalı, savaş ahlakı gelişmiş bir toplumdur. Sosyokültürel özellikleriyse şunlardır: erkek gök tanrısına tapınma, doğal dünyanın kutsiyetini kaybetmesi, doğaya hâkimiyet tavrı, cinsiyetler arasında ve toplum içinde hiyerarşi, özel mülkiyet

ve devlet. Bu süreçte kadın ana tanrıça kültleri bastırılmıştır. Eisler'e göre bu geçiş, Avrupa tarihinde "tufan benzeri bir dönüm noktasıdır" ve yeni çıkan ataerkil kültür bıçak ucuyla ya da kılıçla temsil edilir. Erkek-kadın eşliğine dayalı toplumun yerine baskıya dayalı bir toplum ortaya çıkmıştır; bu baskıya erkeklerin kadın üzerine tahakkümü de dahildir. Eisler bunu kültürel evrim hakkındaki "yeni bir kuram" olarak sunsa da söyledikleri pek yeni sayılmaz: Bunlar Bachofen ve Engels'in kuramlarının Avrupamerkezci bir tutumla yeniden yazılmasından ibarettir. Avcı toplayıcıların, hatta küçük çaplı bahçıvan toplumların dinlerine ilişkin etnografik kayıtları incelediğimizde, ne anasoylu akrabalık bağları ne de ana tanrıça kültleri göze çarpar. Güney Afrika'nın Khoisan avcı toplayıcıları ve Avustralya Aborjinleri, "ana tanrıça" türü spiritüel bir evrenselliğe pek de kanıt sağlamaz. Doğal dünyayla, bilhassa da hayvanlarla, totem veya ölülerin ruhları üzerinden gerçekleşen bir özdeşleşme olsa da toplayıcılar arasında yeryüzünün bir kadın olarak tanrılaştırıldığına dair pek de kanıt bulunmaz, tüm evrenin bu şekilde tanrılaştırıldığıysa neredeyse hiç işitilmemiştir. Aynı şekilde, pek çok avcı toplayıcı toplumda, Güney Hindistan'daki Pandaram topluluğu üzerine çalışmamda (1982) incelediğim gibi, anamerkezli bir vurgu bulunsa da soy gruplarına önem verilmez ve asıl toplumsal kurumlar aile ve gruptur. Akraba gruplarının ayin, evlilik gibi konularda ve totemle ilgili hususlarda geçerliliği bulunabilir, ancak genellikle, Avustralya Aborjinlerinde olduğu gibi, anasoylu oldukları kadar babasoylu da olabilirler. Melanezya ve Amazonya'nın küçük ölçekli bahçıvanları arasında babasoylu akrabalığın ideolojik bakımdan üstünlüğü vardır, yağma ve cinayet yaygındır, ayrıca erkeklik eğitiminde oğlan çocuklarının acımasız savaşçılar olarak yetiştirilmesine ve kadınları ezmeyi öğrenmesine önem verilir. Mary Mellor (1992, 141-50) bu etnografik veri üzerinden klan temelli devlet öncesi toplumların barışçıl ve cinsiyet eşitlikçi oldukları varsayımını sorgular. Kadınsoyluluğun dahi, der Mellor, "erkek şiddetini önlediği kesin değildi" (47).

Pek çok feminist akademisyen arasında anasoylu akrabalığın cinsiyet eşitliğiyle, ana tanrıça kültleriyle beraber geldiğine dair temelsiz bir varsayım hâkimdir. Ancak kanıtlara bakılırsa durum hiç de böyle değildir. Zira ilginçtir ki "ana tanrıça" ve "doğa ana" kültleri en kuvvetli şekilde ne avcı toplayıcılarda ne küçük ölçekli bahçıvanlarda ne de İrokua ya da Bemba gibi anasoylu toplumlarda görülür; Bachofen'in de öne sürdüğü gibi bu kültlerin en gelişmiş hali büyük ölçekli tarım yapan dini devletlerde bulunur. Avcı toplayıcılar ve küçük ölçekli bahçıvanlar arasında siyaset ve cinsiyet ilişkilerine dair önemli araştırmalarında Collier ve Rosaldo'nun da (1981) şaşırtıcı buldukları sonuçlarına göre kadınların besleyicilik ve doğurganlıkları genellikle ayinlere konu olmaz. Annelik her zaman duygusal bakımdan doğal olarak tatmin edici olmuş, kültürel bakımdan da değerli bulunmuştur. Ancak bu tür topluluklarda doğurganlık özellikle vurgulanmamış ve hayat kaynağı olarak tanrılaştırılan bir "ana" figürü var olmamıştır. Bu ancak karmaşık devlet sistemlerinde görülür. Firavun ya da İnka gibi güneşi temsil eden kutsal yöneticilerin bulunduğu toplumlardaysa toprağın tanrılaştırıldığı ve analığın ayinlerde vurgulandığı doğrudur. Zira yoğun tarımsal emeğe dayalı bu tür dini toplumlarda toprağa ve işgücünün yeniden üretimine yönelik ihtiyaç üst düzeydedir. Babil ve Mısır, İbrani yaylacı göçerler için eşitlikçi "cennet bahçeleri" değildir; buralar onların köle edildikleri ve zorla çalıştırıldıkları yerlerdir.

Toprağın kadın olarak tanrılaştırılması ve doğurganlığın kutsallaştırılması İrokualar gibi anasoylu toplumların değil, dini devletlerin ataerkil ideolojisinin temel ilkeleridir. Bu ideoloji Francis Bacon'ın yazılarında açıkça ifade edilmekteydi, zira kadını doğayla özdeşleştirmekte, her ikisine dair bilginin geliştirilmesi ve her ikisinin üzerinde tahakküm kurulmasından yanaydı. Meşhur bir makalesinde Sherry Ortner (1974) evrensel olduğu varsayılan erkek iktidarının (ataerkillik), kadını doğayla özdeşleştiren ideolojiden kaynaklandığını öne sürer. Yani Ortner'a göre "ana tanrıça" kültleri anamerkezci kültürün değil, aksine ataerkilliğin bir yansımasıdır.

Bir diğer feminist antropologsa "anaerkillik mitinin" bir kurgu olduğunu ve kadını "yerinde tutmak" için kullanıldığını savunur (Bamberger, 1974).

Peki sözde anamerkezci cennetler olan, cinsiyet eşitliği ve barışçıl bir çevre sunan dini devletlere, örneğin Girit ve Mısır'a, baktığımızda ne görürüz? Janet Biehl'e (1991) göre bunlar oldukça gelişmiş tunç devri medeniyetleridir, tıpkı dini devletler gibi hiyerarşik, baskıcı ve sömürücüdür. Biehl'e göre, Gimbutas'ın kuramı yani hiyerarşinin bir grup yaylacının Avrasya steplerinden gelip el değmemiş cilalı taş devri çiftçilerinin yaşadığı yerleri fethetmesi sonucu ortaya çıkması, Avrupa tarihine yönelik naif ve indirgemeci bir yaklaşımdır; Renfrew ve Mallory gibi akademisyenler de Biehl'le aynı görüştedirler (Biehl 1991, 43; Renfrew, 1987, 95-97; Mallory, 1989, 183-85).

Özel mülkiyet konusundaki cinsiyet eşitliği zaten, Mısır'daki gibi, siyasi seçkinlerle sınırlı bir durumdur, ancak Biehl bunun, her halükârda firavunun ve dine dayalı yönetimin etrafında dönen aşırı hiyerarşik bir toplumsal yapıyla birlikte varolduğunu vurgular. Eko-feminist yazarlar genellikle görmezden gelseler de yayılmacı savaş, idam cezası ve kurban ayinleri hem Mezopotamya'daki hem de Amerika kıtasındaki dini devletlerin özellikleriydi. Bu tıpkı Diop'un Afrika devlet sistemlerini ve kast sistemini bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak savunmasına benzer.

Anaerkilliğin iki farklı anlam "odağı" vardır. Bachofen bunları birbirine indirger. Birincisi, dünyayı/toprağı annelikle bağdaştıran öbür dünya tanrılarıyla; ötekiyse anasoylu akrabalıkla ilgilidir yani kan bağının kadın tarafından kurulmasıyla. Toplumsal bakımdan bu iki anlam odağı birbiri yerine geçebilecek nitelikte değildir, zira ana tanrıça kültleri dini devletler ve ileri tarımla bağdaşırken, anasoylu akrabalıksa evcil hayvan ve saban tarımından yoksun bahçıvan toplumlarıyla özdeşleşmiştir. David Aberle, Dünya Etnografik Araştırması'na kayıtlı 564 toplum arasından yalnız 84'ünde (%15) anasoylu akrabalığın baskın olduğunu saptar. Bu nedenle anasoyluluğun "nispeten ender görülen bir olay" olduğunu dile getirir

(1961, 663). Diop'un kuramının aksine anasoylu akrabalık dünya genelinde görülebilir, ancak çoğunlukla gelişmiş şeflikleri olan bahçıvan toplumlarda ortaya çıkar. Yoğun tarımın olduğu yerlerde anasoyluluğa rastlanmaz, hatta genel anlamda yaylacılarda veya devlet yapılarının geliştiği yerlerde görülmez, çünkü ataerkillik özü gereği devletle birdir. Bachofen anaerkilliğin av, ticaret ve dış yağmanın erkeğin hayatını belirlediği durumlarla "tamamen uyumlu" olduğunu düşünüyordu, çünkü erkekler uzun süre uzakta yaşamak zorunda kalırlar, kadınlarsa hane ve tarım işlerinden sorumlu hale gelirdi. Yani sonuç olarak anasoyluluğun –ana tanrıça kültlerinin değil– şeflik şeklinde gelişmiş siyasi sistemlerin bulunduğu sabansız bahçıvan toplumlarıyla bağdaştığını söyleyebiliriz. Buralarda, Poewe'nin (1981) tabiriyle, erkek ve kadın arasında birbirini tamamlayıcı nitelikte bir düalizm vardır. Bu durumlarda geçimlik tarım kadının alanına girer, erkeklerse av ve ticaretle meşgul olup genellikle evden uzakta vakit geçirirler. Kadınlar hane geçimindeki egemenlikleri neticesinde kamusal alanın dışına itilmezler, kamusal ayinlerde yer alabilir ve siyasi kararlarda söz sahibi olabilirler. Antropologlarca tasvir edilmiş tüm klasik anasoylu toplumlar temelde bu örüntüyü izler: Orta Afrika'da Bemba, Yao ve Luapula; Trobriand Adaları halkları; Ghana'da Ashanti; Kuzey Amerika'da İrokua ve Ojibwa. Tüm bu toplumlarda cinsiyet eşitliği hâkimdir, cinselliğe olumlu yaklaşır, paylaşıma ve karşılıklı faydaya önem verirler. Ancak buralarda "ana tanrıça" kültlerine dair herhangi bir iz yoktur. O kültler devlet ve hiyerarşiyle iç içe geçmiştir ve bu nedenledir ki Latin Hıristriyanlığın ve Hinduizmin içinde de varlıklarını sürdürmüştür. Harris'in ileri sürdüğü gibi cinsiyet eşitliği ve anasoylu akrabalıkla bahçıvan toplumlarındaki şefliklerin yükselişi arasında sıkı bir ilişki olduğu söylenebilir.

9*
Rudolf Rocker: Nazik Bir Anarşist (2009)

Giriş

BU MAKALENİN AMACI, elli sene evvel kaybettiğimiz anarko-sendikalist Rudolf Rocker'ı, anısına saygı ve öğretisine bağlılık ile selamlamaktır.

Bu günlerde Rocker anarşist çevrelerde bile unutulmuş bir şahsiyet. Örneğin ne Daniel Guérin'in *No Gods, No Masters* (1997) adlı anarşi antolojisinde ne George Woodcock'un *The Anarchist Reader*'ında (1982) ne de Bookchin'in *Özgürlüğün Ekolojisi* (1982) adlı başyapıtında bahsi geçer. Rocker'ın biyografisini kaleme alan Mina Graur'un da (1997) ifade ettiği gibi anarşist hareketin tarihsel anlatılarında Rocker'dan kısaca bahsedilir.

Pek çok akademisyen ve edebiyatçıya göre, sözde "yeni" anarşizmin ortaya çıkışıyla birlikte Rocker daha da dışlandı. Önceki kuşak özgürlükçü sosyalistlerin anarşizmi artık, "eski" anarşizm ilan edildiğinden, adeta modası geçmiş ve çağdışı gibi algılanır. "Eski" anarşizmin "tarihsel bir yüke" dönüştüğü söylenir, ya reddedilmeli ya da sıkı bir bakımdan geçirilmelidir (Purkis ve Bowen, 1997, 3). "Eski" anarşizmin şimdiki anarşistlerle hiçbir alakası olmayan antik bir kalıntı olduğu dile getirilir (Holloway, 2005, 21).

Ganalı saygıdeğer yazar Ayi Kwei Armah (1979) şöyle der: "Geçmişimizi unutur ve geleceğe dair herhangi bir fikre sahip olmazsak,

şimdide kayboluruz." Pek çok radikal akademisyende geçmişi unutma değil, geçmişi tümden reddetme eğilimi vardır. Buradan hareketle geçmiş kuşak anarşistlerin mevcut mücadelelere dair bize öğretecekleri hiçbir şey olmadığını düşünürler. Bu tür bir miyopluğu kabul edilemez bulmakta, bu duruşun önceki kuşak anarşistlere karşı büyük bir haksızlık olduğunu düşünmekteyim. Bu sebeple buradaki amacım Rudolf Rocker'ın öğretilerinden ve temel fikirlerinden kısaca bahsetmek, bunların güncelliğini ve geçerliliğini savunmaktır. Zira bana öyle geliyor ki Rocker'a sırf tarihsel bir hatıra olarak bakılmamalıdır. Rocker'ı sırf tarihçilere bırakmamalı, ne tür bir anarşizm bağlamında olursa olsun, radikal dönüşüm isteyen herkes için bir ilham kaynağı olabileceğini göstermeliyiz.

Anarşizm hem bir toplumsal hareket hem de bir siyasi gelenektir. 1930'ların sonlarında yok olduğu (Mina Graur [1997, 244] böyle düşünür) ve 1999'daki Seattle gösterilerinde bir zümrüd-ü anka gibi yeniden doğduğu fikri (David Graeber [2002] böyle iddia eder) kesinlikle yanlıştır. Zira sınıf mücadeleci anarşizmi, II. Dünya Savaşı'ndan beri tüm protestolarda belirleyici ve süregelen bir etkiye sahip olmuştur.

Rocker'ın anarşizmini özetlemeden evvel, yaşam öyküsünü kısaca aktarmam uygun olacaktır.

Rocker: Kısa Yaşam Öyküsü

Rudolf Rocker 1873 yılında Ren Nehri üzerindeki Güney Almanya şehri Mainz'de doğdu. Hem annesini hem de babasını erken yaşta kaybedince 14 yaşında yetimhaneye verildi. Kaldığı Katolik yetimhanesini daha sonra çöldeki bir sürgün hayatına benzetecekti. Bir kitap ciltçisine çırak olarak verildiği dönemde, kitaplar ve romantik edebiyatın yanı sıra sosyalizmle de tanışmasını sağlayan dayısı Rudolf Naumann'dan etkilenecekti. Rocker ömrü boyunca çaresiz bir romantik olacak, oğlu Fermin'in ifadesine göre, kitaplara müthiş bir sevgi ve saygı duyacaktı (1998, 23). Belli ki Rocker da epey vaktini sahafları didik didik etmeye harcamıştı.

Rocker 17 yaşındayken Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne katılmış, ancak kısa zaman sonra bu partinin katı ve otoriter ilkelerine, devletçi politikalarına (ki bu fikirlerin özü Friedrich Engels ve Ferdinand Lassalle'den gelir) karşı eleştirel bir tavır almıştır. Partiden çıkarılan Rocker kendini anarşistlerle özdeşleştirmeye, Bakunin, Kropotkin ve Johann Most'un yazılarını okumaya başlamıştır. Yani 20'sine geldiğinde Rocker bir anarşist olmuştur. Tutuklanma riski sebebiyle Kasım 1892'de Almanya'yı terk etmiş, Paris'te iki sene kaldıktan sonra 1894'ün sonuna doğru Londra'ya geçmiştir. Bir anarşist olarak Rudolf Rocker'ın sonraki yaşamı üç farklı dönemden oluşur.

William Fishman'ın (1975) I. Dünya Savaşı öncesinde Londra'nın Doğu Yakası Yahudileri hakkındaki harikulade eserinde yaptığı betimlemeye göre Rocker, yaklaşık yirmi yıl boyunca (1895-1914), "Yahudiler arasında yaşayan anarşist bir misyonerdi." Zira Rocker da özgeçimişinde (2005) bu Yahudi göçmen işçilerle epey içli dışlı olduğunu anlatır. Kendisi, ömür boyu eşi olarak kalacak genç bir Ukraynalı Yahudi olan Milly Witcop ile evlenmiş, Stepney Green'de yaşamış ve Yidişçe konuşmayı ve yazmayı öğrenmiştir. Yidişçe çıkan anarşist gazete *Arbeter Fraynd*'ın (İşçinin Dostu) ve aylık edebiyat dergisi *Germinal*'in editörlüğünü yapmıştır. Ayrıca Yahudi işçi sendikalarının, daha iyi çalışma şartları için verdiği mücadelelerde daima aktif bir rol oynamıştır.

Rocker'ın kendisinin en iyi yılları olarak nitelediği "Londra yıllarına" dair iki önemli detaydan bahsetmek yerinde olur.

Rocker siyasi mücadelelerin ve anarşist mesajların propaganda yoluyla yayılmasına iştirak etmekle kalmamış, aynı zamanda Londra'nın Doğu Yakası'ndaki Yahudilerin sosyal ve entelektüel hayatının merkezi olan Jubilee Street Kulübü'nde edebiyat üzerine ve çeşitli kültürel konularda konuşmalar yapmıştır. Birçoklarının söylediğine göre Rocker harikulade ve ilham verici bir konuşmacıydı. Kendisi ömrü boyunca farklı dinleyici toplulukları karşısında konuşma yapmayı sürdürmüştü. Nellie Dick'in hatıralarına göre Rocker'ın konuşmaları dinleyicileri "büyülemekteydi" (Avrich, 2005, 283).

İkinci olarak, Rocker, I. Dünya Savaşı sonrası radikal mücadelenin içinde yer alan kayda değer anarşistlerle şahsen tanışmış ve onların düşüncelerinin özetlerini kaleme almıştır. Bunlar arasında Louise Michel, Errico Malatesta, John Turner, Max Nettlau, Gustav Landauer, Emma Goldman, Sam Yanovsky ve Peter Kropotkin yer almaktadır.

Kayınbiraderi (eşinin kız kardeşi Rose Witcop'un eşi) Guy Aldred'in aksine Rocker, Peter Kropotkin'e gerek bir akademisyen olarak gerekse bir anarşist olarak derin saygı duyardı. Rocker'ın ifadesiyle Kropotkin "büyüleyici, nazik, son derece alçakgönüllü, adalet ve özgürlük için yanıp tutuşan" bir adamdı (2005, 75). Ancak I. Dünya Savaşı patlak verdiğinde Rocker da, tıpkı Malatesta gibi, Kropotkin'in savaş yanlısı tutumundan epey rahatsızdı. Buna rağmen Kropotkin'le olan yakın dostlukları sürmüştü.

İlginçtir ki Rocker özgeçmişinde Aldred'den bahsetmez. Zira kendisi Aldred'i biraz küstah ve onun anarşizm anlayışını biraz sığ bulmaktaydı (1998, 66).

Alman olması ve siyasi radikalizmi sebebiyle Rocker I. Dünya Savaşı'nın başında tutuklanmış ve "düşman bir yabancı" olarak hapsedilmiştir. Savaşın sonunda İngiltere'den Hollanda'ya sürülmüş, ancak kısa süre sonra Almanya'ya geçmeyi başarmıştır. Anarşizmle yoğrulan bir hayatın ikinci dönemi (1918-1933) burada başlamıştır. Anarko-sendikalist Sam Dolgoff'a göre bu dönem Rocker'ın kariyerinin en önemli kısmı ve onun en "büyük başarısıdır" (1986, 109). Zira etkileyici bir hatip olan Rocker, Almanya'da çokça seyahat etmiş ve özgürlükçü sosyalizmi savunan konuşmalar yapmıştır. Kurucuları arasında olduğu Özgür Alman İşçiler Birliği'nde aktif görev alan Rocker, Nicolas Walter'a göre 1922'de Berlin'de düzenlenen Enternasyonal Kurultay'ının arkasındaki "itici güçtür." Bu kurultay, Uluslararası Emekçiler Birliği'nin kuruluşunu sağlamıştır. Rocker, Alexander Shapiro ve Agustin Souchy'le birlikte bu kurultayın sekreteri olmuştu. Hakikaten Rocker anarko-sendikalizmin en önde gelen savunucuları arasında yer almış, etki gücünü hem par-

lamenter sosyalizme hem de Bolşevizm'e karşı kullanmıştı. Rocker aynı zamanda Paris'te sürgünde bulunan Rus anarşistlerden oluşan Dielo Trouda (İşçilerin Davası) grubunun kaleme aldığı "örgütsel platform" (1926) fikrine de karşı çıkmıştı. Bu metnin önde gelen yazarları Nestor Makhno ve Peter Arshinov'dur ve metin, neredeyse siyasi partiyi andıran anarşist bir örgüt ihtiyacını öne sürmekteydi.

Ömrünün bu döneminde Rocker, ABD'de birkaç uzun konuşma turu düzenlemiş; Voline (Vsevolod Eichenbaum), Gregory Maximoff gibi, Rus anarşist hareketinin önde gelen figürleriyle yakın temaslarda bulunmuş; Johan Most'un takdire şayan biyografisini (1924) yazmış; hatta ırk ve milliyetçilik konularında Nazi yanlısı Otto Strasser'le tartışmıştır, zira Rocker bu dönemde yükselen Nasyonal Sosyalizme karşı özgürlükçü muhalefetin liderlerinden biri konumundadır (Graur, 1997, 168-74). Ancak 1933'te Hitler'in iktidara yükselişi, Reichstag yangını ve dostu Erich Mühsam'ın katledilmesinin ardından Rocker, eşiyle beraber Almanya'yı terk etmek zorunda kalmıştır. Tüm eşyalarını ve yaklaşık beş bin kitabını (ki bunlar muhtemelen Nazilerce yakıldı) geride bırakmış, yanına sadece on senedir yazmakta olduğu ve ancak tamamlayabildiği *Nationalism and Culture* adlı elyazmasını almıştır. Böylece Rocker'ın anarşist hayatının üçüncü ve son evresi ABD sürgünüyle (1935-1958) başlamıştır.

Rocker "yeni sürgününde" dostu Max Nettlau'nun teşviki üzerine anılarını yazmaya başladığından söz eder. Milly'nin kızkardeşi Fanny'nin yaşadığı Pensilvanya'nın küçük kasabası Towanda'da bir süre geçirdikten sonra 1937'de New York'a yaklaşık 65 km mesafedeki Mohegan kolonisine yerleşir. Aynı sene başyapıtı *Nationalism and Culture*'ı arkadaşlarının desteğiyle yayımlar. Modern devletin yükselişini ve milliyetçi ideolojiyi akademik bir bakış açısından inceleyen bu eser çağdaşlarından büyük övgü alır. Albert Einstein kitabın "sıradışı özgünlükte ve aydınlatıcı" olduğundan söz eder; Bertrand Russell ise kitabın derinlikli ve bilgilendirici bir eser olarak "siyaset felsefesine önemli bir katkı" olduğunu düşünür. Meşhur

filozof Will Durant bu eseri "insanı ve tarihi derinlikli bir şekilde kavrayan muhteşem bir kitap" (Graur, 1997, 177) olarak niteler.

İlginç ama *Nationalism and Culture* akademisyenler tarafından görmezden gelinir. Ayrıca milliyetçiliğin meşhur kuramcılarından hiçbiri (örneğin Anderson, 1983; Gellner, 1983; Hobsbawm, 1990) Rocker'ın başyapıtını anmamıştır.

İspanya İç Savaşı döneminde Rocker, "The Truth about Spain" (2006) ve "The Tragedy of Spain" (1937) başlıklı iki önemli kitapçık yayımlamıştır. Ayrıca Emma Goldman'ın teşvikiyle *Anarko-Sendikalizm* (1938) başlıklı müthiş bir kısa giriş yazısı kaleme almıştır. Ancak tıpkı Kropotkin'in I. Dünya Savaşı'nda yaptığı gibi, Rocker da II. Dünya Savaşı patlak verdiğinde, Alman faşistlerinin olası bir zaferinin insanlık için facia olacağı endişesiyle, Müttefik Devletler'in tarafını tutmuştur. Gregory Maximoff ve Sam Dolgoff gibi kimi anarşistlerden destek bulsa da, Rocker'ın "savaş yanlısı" tutumu çoğu anarşist tarafından anarşist ilkelere aykırı bulunmuştur. Marcus Graham ve Özgürlük Grubu, Rocker'ı çok sert bir dille eleştirmiştir. Hakikaten de Vernon Richards ve Özgürlük Grubu, Rocker'a karşı oldum olası düşmanca bir tavır takınmıştır. Rocker'a Yahudi işçiler üzerinde patronluk tasladığı, anarşist harekete olan etkisinin abartıldığı, bir şahıs kültüne dönüştüğü ve etrafının zengin dalkavuklarla çevrili olduğu eleştirilerini yaparlar. Ancak Dolgoff'un vurguladığı üzere, Rocker oldukça mütevazı ve alçakgönüllü bir kişiydi, hiçbir zaman kahramanlaştırılmak istememişti (Avrich, 2005, 423).

Sam Dolgoff'a göre tüm acı düş kırıklıklarına ve geçmişteki devrimci anarşizminin birçok yönünden vazgeçmesine rağmen Rocker, aynı Agustin Souchy gibi, ileriki yaşlarında da anarşist ideale sadık kalmıştır (1986, 119). Aslında Souchy, Rocker'ı iki büyük savaş arasındaki dönemde, Alman anarşistlerinin ruhani lideri olarak görmekteydi. Rocker'ı dürüst, iyi huylu, hoşgörülü bir kişi, sıradışı bir hatip, anarşizm ve uluslararası işçi hareketinin tarihine dair engin bilgiye sahip zeki bir toplum kuramcısı olarak anlatmaktaydı (Souchy, 1992, 49).

Paul Avrich'in *Anarşist Portreler*'inde Rocker'a dair anıları okuyunca insan, Rocker'ın hakikaten "nazik" bir anarşist olduğunu, sıcak, kibar, ilgili ve her yanından "insanlık fışkıran" bir kişi olduğunu, tüm bunların yanı sıra oldukça bilgili biri olduğunu anlıyor (Avrich, 2005, 253).

Şimdi de Rocker'ın anarşist felsefe yorumuna geçelim.

Rocker'ın Siyasi Mirası

1. Anarşizm: Özgürlükçü Sosyalizm

Rocker'ın kendini her zaman açıkça bir anarşist veya özgürlükçü bir sosyalist olarak nitelediğinin farkına varmak önemlidir. Otobiyografisinde anarşist kimliğini sürekli olarak doğrular. Şöyle yazmıştır: "Ben anarşistim. Anarşizmin son hedef olduğuna inandığım için değil, bir son hedefin olduğuna inanmadığım için anarşistim. Özgürlük bizi sürekli genişleyen bir anlayışa ve yeni türde toplumsal hayatlara götürecektir" (2005, 111). Kendimizi programlara zincirlemek, dogmalara veya geçmiş ideallere bağlanmaksa, Rocker'a göre, bizi tiranlığa sürükler.

Kropotkin gibi Rocker da anarşist ideallerin insanlık tarihi boyunca var olduğunu ve bunların Lao Tzu ile Stoacıların yazılarında, 13. yüzyıldan 16. yüzyıla dek Avrupa'da gerçekleşen köylü isyanlarında dışavurulduğunu öne sürer. Ancak bir siyasi hareket ve gelenek olarak modern anarşizm esasen 19. yüzyılda yükselmiştir. Rocker'a göre modern anarşizm iki büyük düşünce akımının "birleşmesinden" doğmuştu; bu iki akımın kökeniyse Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin radikal yanlarına dayanmaktaydı; özgürlükçülük ve sosyalizm (1938, 21).

Özgürlükçülük, Jefferson, Diderot ve Wilhelm von Humboldt tarafından ifade edildiği şekliyle, bireyin kendi şahsı üzerindeki özgürlüğünü vurgular. Wilhelm von Humboldt, Rocker'ın bilhassa ilgisini çekmiştir, zira von Humboldt insan hayatının temel amacının bireyin kendi kudretini ve kişiliğini geliştirmesi olduğunu ileri sürer. Bu nedenle bireyin özgürlüğü, insan kültürünün gelişmesi için gerekli

bir koşuldu. Klasik özgürlükçülük, bu nedenle, yönetme işlevinin ve devlet iktidarının asgari düzeye indirilmesi fikrini ifade eder. Anarşizmin özgürlükçülükle ortak paydası bireyin mutluluğu ve özgürlüğünün en önemli mesele olduğu fikridir. Ancak anarşizmin, Jefferson gibi bir özgürlükçünün savunduğu ve en iyi hükümetin en az hükmeden olduğunu iddia eden fikri bir adım daha ileri götürdüğünün en somut kanıtı Thoreau'nun şu ifadesidir: "En iyi hükümet hiç hükmetmeyendir" (Rocker, 1938, 23).

Sosyalizmse toplumsal adalet ve eşitliğe, ancak ve ancak ekonomik tekellerin ortadan kaldırılması neticesinde ulaşılabileceği fikrini taşır. Toprak ve üretim araçlarının toplumsal mülkiyet altına alınması, insanın temel ihtiyaçlarının üretiminin ve toplumsal zenginliğin dağıtımınınsa kooperatif işçi birlikleri ve gönüllü birliklerce düzenlenmesi düşüncelerini içerir. Rocker sosyalizmin her türden siyasi görüşe mensup şahıslarca benimsenebildiğini fark etmiştir. Bu tür bir sosyalist düşüncenin kabul gördüğü alan din devletinden diktatörlüklere, Alman faşistlerinin Nasyonal Sosyalizminden sosyal demokratların refah devletine ve hatta Bolşevik tahakkümü altındaki devlet kapitalizmine kadar geniş bir yelpazeyi barındırır. Ancak Rocker, tıpkı Bakunin ve Kropotkin gibi, sosyalizmin gönüllü ilkelere dayanması ve bu yolla özgür olması gerektiğini, aksi halde hakiki sosyalizm olamayacağını düşünmekteydi. Yani Rocker'a göre sosyalizm, gönüllü derneklere ve karşılıklı yardımlaşmaya dayanan, böylelikle de özel mülkiyeti, piyasa ekonomisini ve ücretli emeği ortadan kaldıran bir toplumsal organizasyonu ifade etmekteydi.

Bu nedenle Rocker, anarşizmin özgürlükçü sosyalizmle aynı anlama geldiğini düşünüyordu; çünkü ikisi de kapitalizmin (ve her tür ekonomik sömürünün) ve devletin (ve her tür siyasi ve zora dayalı toplumsal kurumun) kaldırılmasından yanaydı (1938, 9). Buradan hareketle Bakunin'in şu sözünü kuvvetle destekliyordu: "Sosyalizm olmadan özgürlük ayrıcalık ve haksızlık getirir; özgürlük olmadan sosyalizmse kölelik ve zulüm" (Lehning 1973, 110).

Yani Rocker anarşizmin bir tür sosyalizm olduğunu vurgularken kendisinin Alman Sosyal Demokratları'yla (Marksistlerle) yaşadığı tecrübeler, özgürlükten yoksun bir sosyalizmin kaçınılmaz şekilde despotluğa yol açacağından endişe duymasına sebep olmuştur (2005, 32). Bu nedenle Rocker "özgür sosyalizm" (103) addettiği ideali savunmuştur.

Diğer yandan, Rocker aşırı egoizme veya soyut özgürlük kavramsallaştırmalarma da karşı çıkıyor, hakiki özgürlüğün ancak ve ancak kişisel sorumluluk ve toplumsal dayanışma anlayışıyla birlikte var olabileceğini savunuyordu. Gerçek özgürlüğe giden tek yolun, bireyin diğer insanlara karşı ahlaki sorumluluk duyması ve kuvvetli bir toplumsal adalet isteği barındırmasından geçtiğini öne sürüyordu. Sosyalizm ve toplumsal dayanışmanın olmadığı durumlardaysa bireysel özgürlük, Rocker'a göre, yalnızca "sınırsız bir despotizme ve zayıfın güçlü tarafından ezilmesine" yol açmaktaydı (1937, 96).

Yani Rocker'a göre insan bir diğerinin ekonomik tahakkümü altında olduğu sürece ne siyaseten ne de bireysel bakımdan özgür olabilirdi. Bu nedenle eşitlik insan özgürlüğü için gerekli bir şarttı. Ancak Rocker özgürlüğün soyut bir felsefi kavram olmadığının, aksine insanların kendi güçlerini, yetenek ve becerilerini geliştirmesini sağlayan gerçek ve somut bir imkân olduğunun altını çizer (1937, 167; 1938, 31).

Rocker bu durumu şöyle ifade eder: "Ekonomik şartların herkes için eşit olması, insan özgürlüğünün daimi bir önkoşuludur, ancak tek başına insan özgürlüğü yerine geçmez" (1937, 237). Otoriter sosyalizm, Rocker'a göre, çelişkili bir kavramdır, zira sosyalizm ancak gönüllü ve özgür olduğu müddetçe sosyalizmdir. Rocker anarşizmin özgürlükçülükle sosyalizmin bir sentezi olduğu sonucuna varırken, özgürlüğün olmadığı bir "sosyalizmin" köleliğin en fena şekli olduğu konusunda Proudhon ve Bakunin'le aynı fikirdedir (1938, 28).

2. Kapitalizm ve Devlet İktidarı: Simbiyotik Yaşamları

Yine, Kropotkin gibi, Rocker da kapitalizmle (ekonomik sömürü) devlet iktidarı (siyasi baskı) arasında sıkı bir bağ olduğunu ileri sürer. Kendi ifadesiyle, "İnsanın insan tarafından sömürüsü ve insanın insan üzerinde kurduğu baskı birbirinden ayrılamaz, bu ikisinden her biri ötekinin koşuludur" (1938, 28).

Yani Rocker'a göre ekonomik sömürü ve siyasi baskı karşılıklı olarak birbirini destekler. Bu bağlamda devletin temel işlevi toplumsal ayrıcalıkları ve sınıf sömürüsünü savunmaktır. Bunu göremeyen bir kişinin mevcut toplumsal düzenin gerçek doğasını anlamadığını ileri sürer (1938, 30).

Rönesans döneminde modern devletin yükselişi hakkındaki tartışmasında, yeni ortaya çıkan ticari şirketlerin kendi çıkarlarını korumak adına güçlü bir siyasi iktidara ve askeri kuvvete ihtiyaç duyduklarından bahseder. Bu sava göre modern ulus-devlet, Venedik ve Ceneviz'e bağlı bu küçük şehir devletlerinden doğar. Bu yeni oluşan devlet biçiminin, tüm Avrupa düşüncesi ve kurumları üzerinde devrim niteliğinde bir etkisi olur (1937, 94).

Buradan hareketle Rocker iktidar arzusunun daima zayıfın ezilmesine sebep olduğu ve "her tür sömürünün de siyasi yapılarda dışavurduğu" sonuçlarına varır (1997, 93). Bu siyasi yapılar sömürü düzenini sürdürme işlevini görür.

3. Marksizm Eleştirisi

Rocker ömrü boyunca Marx'ı hem epistemolojik hem de siyasi bakımdan eleştirmiştir.

Rocker evrensel yasaların varlığını ve insanın toplumsal hayatını anlamak için neden-sonuç ilişkilerinin önemini kabul etse de, fiziksel ya da doğal olaylara ilişkin yasalarla insanın toplumsal hayatını etkileyen süreçlerin yasaları arasında daima net bir ayrım yapmıştır. Toplumsal kurumların insan ürünü olduğundan ve bu nedenle sabit ve belirlenimci süreçlerle anlaşılamayacağından bahseder. Bu onu Marx'ın tarih kuramını reddetmeye iter, çünkü bu kuramda

ekonomik faktörler insan hayatına şekil veren birincil kuvvetlerdir.

Rocker ekonomik faktörlerin önemini hiçbir zaman reddetmez. Ancak tarihte yalnız ekonomik faktörlerle açıklanamayacak pek çok olay (örneğin Haçlı Seferleri, Reform Hareketi, İnka iktidarı vb) olduğunu söyler. Rocker şöyle yazmıştır: "Tarihte ekonomik faktörlerin etkili olmadığı herhangi bir olaya rastlamak mümkün değildir, ancak bu olayları gerçekleştiren tek itici güç, ekonomik faktörler olamaz" (1937, 28).

Bu nedenle Rocker'a göre, toplumsal hayatın evrimini anlamak için pek çok faktör göz önüne alınmalıdır. Bunlardan "iktidar arzusu" bilhassa önem taşır; ekonomik faktörler ne görmezden gelinmeli ne de gereğinden fazla abartılmalıdır (1937, 32).

Rocker, Pierre-Joseph Proudhon ve Michael Bakunin'in yazılarını her zaman –özellikle erken dönem sosyalistlerinin (Babeuf, Louis Blanc) Jakoben geleneğini eleştirmek ve modern anarşizmin (hem ekonomik tekelleri hem de modern ulus-devleti reddeden özgürlükçü geleneğin) temel ilkelerini saptamak bakımından– takdirle anmıştır. Böylesi bir gelenek toplumsal hayatı yeni baştan, federalist bir sistemle, yani işçilerin kontrolü ve gönüllü dernekler etrafında örgütlenmiş, özgür ve özerk topluluklardan meydana gelen bir toplum modeliyle kurmayı hedefler.

Marx'ın önerdiği sosyalizme karşı çıkan Rocker, Proudhon ve Bakunin'i takip etmiştir. Sıradışı zekâsını ve bilgisini kabul etmekle beraber Marx'ın sosyalizme hiçbir yaratıcı düşünce katmadığını savunur. Marx esasen kapitalist sistemin çok iyi bir çözümleyicisidir. Yoldaşı Friedrich Engels'e yazdığı bir mektubu (Temmuz 1870) alıntılayan Rocker, Marx'ın otoriter eğilimleri olduğunu vurgular. Zira Marx devlet iktidarının merkezileştirilmesinin yanı sıra Alman işçi sınıfının da merkezileştirilmesini savunur (1937, 234). Rocker'a göre Marx ve onun Engels, Lassalle, Lenin gibi takipçileri Hegel'in fikirlerine gömülmüş durumdaydı. Ayrıca sosyalizme ulaşmak uğruna gerek parlamenter yöntemlerle gerekse öncü partiyle siyasi iktidarın zaptedilmesini savunmaktaydılar. Rocker ise erken yaştan itibaren

özgürlüksüz bir sosyalizmin zulüm getireceği kaygısını taşıyordu. Demokratik sosyalizm ve Rusya'daki Bolşevik tecrübeler, Rocker'a göre, devlet iktidarının sosyalizmle birlikteliğinin herhangi bir sosyalizme değil, devlet kapitalizmine ve despotluğa gittiğini gösteriyordu.

4. Din ve İktidar

Rocker her zaman üç temel kavram arasında net bir ayrım yapmıştır; bunlar din, iktidar ve kültürdür. Bununla birlikte insan hayatının bu üç alanının da köklerinin toplumsal varoluşta ve insanın kendini koruma içgüdüsünde olduğunu öne sürer.

Dini "insanın kendisinden daha büyük bir güce bağımlı olduğu hissi" olarak niteler; oysa bu güç, insanın hayal gücünün ürünüdür (1937, 45). Bu nedenle din doğası gereği, hiyerarşik bir ilişki, bir egemenlik ilişkisi ima eder. Tanrı kavramının ise tüm iktidarın özü olduğunu ileri sürer. Bu anlayış Rocker'ı tüm siyasetin, son tahlilde, din olduğu; tüm iktidarın tanrının tezahürü olduğu sonuçlarına götürür. Kendi ifadesiyle, "Tüm iktidarın kökeni Tanrıdır: Hükümranlık, gizli özü bakımından kutsaldır" (1937, 48).

Erken dönem iktidar biçimlerinin fethe dayandığından bahseden Rocker hiçbir iktidarın uzun vadede sırf kaba kuvvetle sürdürülemeyeceğini ileri sürer. Bu nedenle siyasi iktidar ve din arasında, her ne şekil alırsa alsın, daima sıkı bir ilişki olduğundan söz eder. Tüm erken dönem imparatorluklarda –Hint, Japon, Çin ve İnka devletleriyle Cengiz Han ve Avrupa'nın mutlakiyetçi devletleri (1937, 49-54) gibi– iktidar ve dinin yakın ilişkisini özetler. Her devlet sisteminin dini bir yapısı olduğu sonucuna varır (1937, 55). Yine hiçbir devlet veya iktidar sisteminin, kendini dini bir bilince dayandırmadığı takdirde uzun süre ayakta kalamayacağını düşünür. Bu nedenledir ki hiçbir iktidar dinden kurtulmayı başaramamıştır. Bolşevik Devleti bile buna dahildir, zira ateizmi bir dine ve Lenin'i de dini bir simgeye dönüştürmüştür. Modern ulus-devletin ideolojisi olan millet kültüyse yeni bir dindir (aşağıdaki kısımda bunun detaylarını bulabilirsiniz).

Siyasetin dine içkinliğini vurgulamasına rağmen Rocker'ın dine karşı hoşgörüsüz bir tavır takındığını ya da insan hayatının ruhani yanını tümden yok saydığını söyleyemeyiz. Kendisi şöyle yazar: "İnsanlar hoşgörüyü öğrenmelidir. Ben kendini dine adamış hiç kimseyi kırmak niyetinde değilim" (2005, 81).

Kendi inançlarına göre hareket etmek herkesin hakkıdır. Rocker da her zaman farklı görüş ve fikirlerin bulunmasının önemini vurgulamıştır. Önemli olan insanın kendi başına düşünebilmesi ve hareket edebilmesidir.

Rocker'a göre insanların ruhani yanı –insan ruhu– dini inanç veya ayinlerde değil, çeşitli düşünce ve eylem türlerinde (bilimde, sanatta, edebiyatta, felsefi düşüncede ve estetik duygusunda) dışavurulur. Rocker bütün insanların ortak kültürel mirasının da bunlar olması gerektiğini düşünür.

5. Milliyetçilik Üzerine

Rocker'ın başyapıtı *Nationalism and Culture* (1937) ulus-devletin Avrupa bağlamında yükselişini ve milliyetçilik ideolojisinin gelişimini anlamayı hedefler.

Rocker'a göre Rönesans kilit bir dönemdir, zira yerel toplulukların çözülmesi ve modern ulus-devletin yükselmesinin yanı sıra, bireyciliğin ve milliyetçiliğin dinin yerine geçişi de bu döneme rastlar. Bu noktada Rocker'ın önemsediği isim Machiavelli'dir. 16. yüzyıldan itibaren Katolik Kilisesi'nin ve mutlakiyetçi devletlerin güç kaybetmesinin ardından, Rocker'ın milliyetçi devlet (1937, 16) olarak nitelediği, sınırları belli bir toprak parçasına ve "millet" ideolojisine dayanan devlet sistemleri yükselmiştir.

Devletin bu biçimde kavramsallaştırılması demokrasi doktrinidir ve Rocker'a göre özgürlükçülüğün tam zıttıdır. Rocker genellikle düşlediği demokratik idealden dolayı düpedüz "bir devlet kuramcısı" dediği Rousseau'yla bağdaştırır. Genel iradeye, hukuka ve devlet otoritesine vurgu yapan Jakoben özgürlük fikrini ileri süren de Rousseau'dan başkası değildir (1937, 167-70). Buradan hare-

ketle Rocker 18. yüzyılın sonunda yeni bir inancın, milliyetçiliğin yani "demokratik devlet dininin" (1937, 179) doğmuş olduğunu ileri sürer.

Rocker "halk" ve "millet" arasındaki ayrıma önem verir. İlki devletin çıkışından evvel var olan dar sınırlar içindeki yerel topluluklara işaret ederken, ikincisi siyasi bir kavramdır.

Rocker'ın anlayışına göre "millet," Benedict Anderson'ın kültürel bir dokunun modern devlete uyarlanmasıyla ilişkili olan "hayali cemaatler" (1983) kavramsallaştırmasına pek benzemez. Rocker millet ve dil arasında yakın bir bağ bulunmadığını, kişinin eve yönelik doğal bağlılığı –ki kendisini insanın doğa sevgisinde dışavurur– ve yurtseverlikle ulus-devlet sevgisi arasında önemli bir ayrım olmasına karşın kesinkes tanımlanan bir kültürden bahsetmenin de mümkün olmadığını ileri sürer (1937, 24). Böylelikle Rocker milliyetçiliğin modern devletin "siyasi dini" (1937, 201) olduğu sonucuna varır. Bu siyasi din doğası gereği gericidir (213); milliyetçilik ideal halini faşist devlette bulur.

Rocker demokrasiyle devlet arasındaki yakın ilişkiyi, bilhassa da Jakoben siyaseti konusunda doğrular. Ayrıca özgürlükçülüğü hem demokrasiye hem de milliyetçilik dinine karşıt bir görüş olarak değerlendirme eğilimindedir. Radikal özgürlükçü Tom Paine'den şu alıntıyı yapar: "Dünya benim ülkemdir, tüm insanlar da kardeşim" (1973, 203).

Josep Lobera'nın Batı Avrupa'daki milliyetçilik hakkındaki çalışmasına *Modernliğin Tanrısı* (1994) başlığını koyması önemlidir. Kuşkusuz bu, milliyetçiliğin modern devletin yükselişine içkin bir dini kavram olduğunu düşünen Rocker'ın da savıydı.

Rocker'ın analizindeki sorun, Kropotkin'in aksine, antropolojik bakış açısından yoksun olmasıdır. Rocker "halk" veya "yurt" gibi kavramların oluşumuna dair herhangi bir kuram sunmamıştır; etnik yapı ve milliyetçilik arasında bir ayrım olup olmadığındansa hiç bahsetmemiştir.

6. İktidar ve Kültür

Rocker iktidar ve kültürün insanın toplumsal eylemlerinde yatan ortak kökenini kabul etmesine rağmen, tarihsel bakımdan siyasi ve ekonomik iktidarın kurumlarıyla halkların kültürel faaliyetleri arasında bir gerginlik olduğunu saptar. Rocker'a göre iktidar her zaman bir tür eşitlik veya köleliği varsaymıştır ve daima baskı, kontrol, kanun, emir, tektipleştirme gibi negatif bir bileşen içermiştir.

Bunun aksine kültür, Rocker'a göre yaratıcı bir güçtür; müşterek toplumsal faaliyetlerle kendiliğinden gerçekleşir. Herhangi bir etnik veya milli bağlamla sınırlandırılamaz. Rocker kültürü, dalları sürekli uzayan ve toprağa bastıkça kök salan tropik Banyan ağacına benzetir (1987, 83). Kültür türsel bir varlık olarak insanın "manevi hayatını" bilim, felsefe, edebiyat ve sanatta, eşitlik ve özgürlük isteminde dışavurulduğu şekliyle yansıtır.

Rocker'ın anlayışına göre saf ve izole kültürlerden söz edemeyiz, zira kültür tüm insanlarca paylaşılır; öyle ki "hepimiz bu dünyanın çocuklarıyızdır ve aynı hayat kanunlarına tabiyizdir" (1937, 436).

Yani Rocker iktidarla kültür arasında tersine bir ilişki saptamıştır. Siyasi uyuşmazlıkların yoğun olduğu dönemlerde, örneğin Antik Yunanistan'da ya da İspanya'daki Arap kültüründe insan kültürü zenginleşmektedir. Siyasi merkezileşme dönemlerindeyse, örneğin Antik Roma'da, kültürel yaratıcılık bastırılmıştır.

Devlet anayasaları birtakım siyasi hak ve özgürlükler içerse de (toplantı düzenleme hakkı, sendikalaşma hakkı, basın özgürlüğü vb) bunlar hep işçilerin mücadelesiyle kazanılmıştır. Halkın direnmeyeceğini hissettikleri vakit hükümetler, "bu hakları kısıtlamaya veya toptan geri almaya hazırdır" (1937, 88).

7. Anarko-Sendikalizm

Rocker önde gelen kuramcılarından biri olduğu anarko-sendikalist hareketin de radikal bir aktivistiydi. *Anarko-Sendikalizm* başlıklı eseri anarşist literatürde klasikleşmiş olup neredeyse her on yılda bir yeniden basılmaktadır.

Anarko-sendikalizm bir tür özgürlükçü sosyalizmdir, bir eylem türüdür ve sınıf mücadelesine verdiği önemle işçi sınıfının özgürleşmesini, anarşist (devlet karşıtı ve antikapitalist) ilkelerle harmanlar. 20. yüzyılın başlarında gelişen anarko-sendikalizm şu özellikleri taşır: İlk olarak, anarşist taktiklerden "eyleme dayalı propagandayı," yani burjuva devletine karşı suikast ve terörizm yoluyla doğrudan şiddet eylemlerini reddeder. İkinci olarak, İngiliz İşçi Partisi, Alman Sosyal Demokratları (Lasalle) ve diğer çeşitli sosyalist partilerin önerdiği şekliyle sosyalizme giden parlamenter yolu sert bir dille eleştirir ve yadsır. Son olarak anarko-sendikalistler, tıpkı Bakunin'in erken dönem takipçileri gibi, devrimci öncü parti yoluyla kurulacak Marksist bir "proletarya diktatörlüğünü" tamamıyla reddeder.

Rocker sosyalizme gideceği iddia edilen parlamenter yolun olsa olsa reformcu olabileceğini kaydeder. Üstelik böyle bir yolun sosyalist fikirlerin burjuva devletine entegre edilmesine, iktidarınsa devrimci bir azınlık tarafından ele geçirilmesine ve Bolşevik örneğindeki gibi, bürokratik devlet kapitalizminin ortaya çıkmasına yol açacağım ileri sürer (1938, 85).

Anarko-sendikalistler sınıf mücadelesine vurgu yapar, aynı şekilde iki işlevli olduğunu düşündükleri sendikalara da önem verirler. Rocker'm ifadesiyle: "Sendika, emeğin birleşik bir örgütlenmesidir ve mevcut toplumdaki üreticilerin çıkarını korurken bir yandan da toplumsal hayatın, pratikte, sosyalizmin örüntüsüne uygun olarak yeniden inşasını hazırlama ve gerçekleştirme işlevini görür" (1938, 86).

Yani anarko-sendikalizm, doğrudan eyleme, dayanışmaya, işçilerin özyönetimine ve federalist ilkelere dayanır. Siyasi mücadeleye karşı değildir, zira Rocker'ın ifadesiyle, bir topluluğun yaşamını etkileyen her tür olay zaten siyasidir (1938, 115). Daha açık ifade edersek, Rocker parlamenter sisteme katılımla kazanılabilecek hiçbir şey olmadığını iddia eder. Aynı şekilde, bir öncü partinin iktidarı zapt etmesinden de herhangi bir kazanım beklemez. Rocker fanatik bir hükmetme arzusuna sahip Bolşeviklerin Rusya'daki sosyalist devrime ihanet ettiklerinden yakınır (1938, 95).

Peki, Rocker'ın anarşizmi ve anarko-sendikalizmi ne tür tepkiler çekmiştir? Rocker'a karşı gelişen yanıtları üç başlık altında toplayabiliriz:

İlk olarak, sözde "yeni" anarşistler, Rocker dahil olmak üzere önceki kuşak anarşistlere karşı küçümseyici bir tavır içindedir. "Eski" anarşizm, "köhne" ve "modası geçmiş" olarak görülür. Tipik bir örnek Richard Griffin'in "Reality Check" (2002) başlıklı makalesidir. Griffin kapitalizm ve devlet gerçeğini reddetmekle kalmamakta (basitçe onların olmadığını hayal edebileceğimizi ileri sürmekte!), aynı zamanda postmodernistlerin aslında aşırı-radikaller olduğunu iddia etmektedir. Sözkonusu postmodernistler devrimciliği terk etmiş ve antikapitalizmden vazgeçmişlerdir (sınıf mücadelesi fikri eski modadır); bunun yerine "gerçekten yeni bir toplumsal dünya" yaratmanın peşine düşmüşlerdir. Griffin'in bize anlattığına göre Rocker yeni bir dünya yaratmaya değil, "mevcut olanı" (kapitalizmi!) geliştirmeye çalışır. Üstelik Rocker özgürlükçü eğitimi, komünleri, gönüllü dernekleri hor görmekle, asılsız bir şekilde, suçlanır. Griffin karşılıklı yardımlaşma ve birlikteliğe dayalı bir dünya yaratmamız gerektiği sonucuna varır.

Elbette Rocker da Kropotkin ve diğer sınıf mücadeleci anarşistleri gibi sınıf mücadelesiyle (kapitalizme ve her tür hiyerarşiye ve iktidara karşı çıkmak) karşılıklı yardımlaşma, özerk topluluklar, gönüllü dernekler ve işçilerin özyönetimi arasında herhangi bir çelişki görmemiştir. Griffin, Rocker'ın anarşizminin ne anlama geldiği konusunda derin bir cehalet içindedir.

Rocker'ın anarko-sendikalizmine ikinci yanıt, uzun zaman evvel Kropotkin ve Malatesta, günümüzdeyse Murray Bookchin tarafından verilmiştir. Bu yanıt, işçi sınıfı mücadelesine katılımın, işçilerin kapitalizm ve devlete karşı mücadelesini desteklemenin önemini kabul etmekle beraber, temel olarak fabrika sistemine ve genel greve odaklanmanın fazlasıyla dar ve sınırlayıcı olduğunu öne sürer. Zira böyle bir odaklanma sözkonusu olduğunda yerel kooperatifler, kırsal komünler ve biyo-bölgesel birer topluluk olarak

şehirler önemsizleştirilmiş olur. Diğer taraftan Rocker'ın, aslında Bakunin'in anarko-sendikalizminden olduğu kadar Kropotkin'in komünalizminden de etkilendiğini söyleyebiliriz. Ayrıca sonraki kuşak anarko-sendikalistler (Maximoff, Dolgoff, Meltzer) gibi Rocker'ın anarşizm kavramı da oldukça kapsamlıdır. Rocker genel grevin kapitalist düzeni bir gecede alt edeceğine kuşkusuz inanmıyordu (1938, 121) ve özgürlükçü sosyalizmin pratik bir örneği olarak İspanyol Devrimi'nin önemini kabul ediyordu (1938, 98).

Daha sonraki dönemde Rocker Amerikan anarşizmi hakkında bir çalışma yayımladı: *Pioneers of American Freedom* (1949). Burada anarko-sendikalizm yerine "topluluk sosyalizmi" anlayışını benimsiyordu. Bu kavramda topluluk, toplumun temel birimi olarak sendikaların yerine geçiyordu (Graur, 1997, 237). Rocker'ın çalışmasının eksik noktasıysa –ki burada Kropotkin'den tamamen ayrılıyordu– ekolojik bakış açısından yoksun olmasıydı.

Son olarak, şunu da belirtmek gerekiyor: Rocker'ın fikirleri çağdaş anarko-sendikalistlerce benimsenen ilkelerde hâlâ yankılanmaktadır. *Black Flag* (Londra), *The Rebel Worker* (Sydney), *Anarcho-Syndicalist Review* (Philadelphia) gibi radikal dergilerde bunu görmek mümkündür.

Bu yazıyı nazik anarşist Rocker'dan bir alıntıyla noktalamak yerinde olacaktır: "En içten kanaatim şudur ki anarşizm ne katı ve kapalı bir sistem ne de gelecek bin yıllık tarihsel dönem olarak anlaşılmalıdır. Anarşizm yalnızca tarihsel süreçte insanın düşünce ve eyleminin her alanda özgürleşmesine doğru bir eğilim olarak görülmelidir" (2005, 73).

10*
Murray Bookchin'in Siyasi Mirası (2009)

OTUZ YIL KADAR ÖNCE *Post-Scarcity Anarchism*'i okuduğumdan beri Murray Bookchin'in hayranıyım; tıpkı Peter Kropotkin, Richard Jefferies, Elisée Reclus ve Ernest Thompson Seton'ın hayranı olduğum gibi. Bunların hepsi öncü ekolojistlerdir. 1981'de bir ekofelsefe kitabını incelerken Bookchin'i "vahşi doğada ağlayan yalnız ses" olarak nitelemiştim. On yıl sonra yine Bookchin'in toplumsal ekolojisine dair bir makale (1996, 131-38) yazarak, ufuk açıcı bir toplumsal ekolojist ve radikal bir siyaset düşünürü olarak önemini vurgulama gerekliliği hissetmiştim. Ancak 90'ların sonuna gelindiğinde Bookchin'in derin ekolojiye, anarko-ilkelciliğe ve Hakim Bey (Peter Lamborn Wilson olarak da bilinir) gibilerinin burjuva bireyciliğine dair sert (ve haklı) eleştirileri kendisini medyanın ilgi odağı haline getirmiş ve Bookchin fazlasıyla tartışılan bir kişi olmuştu. Hakikaten de Bookchin epey rahatsızlık yaratmıştı, özellikle de rahat koltuklarında akademiyi mesken tutanlar arasında. Bu sebeple de adeta her yandan yaylım ateşine tutulmuştu; derin ekolojistler, siyasi liberaller, teknofobikler, spiritüel ekolojistler, anarko-ilkelciler, şiirsel teröristler, neo-Marksistler, Stirnerci bireyciler, Nietzsche ve Heidegger'in müritleri Bookchin'e saldıranlar arasındaydı.

Bu süreçte Bookchin'in bir toplumsal ekolojist ve radikal anarşist olarak önemi tümden alaşağı edilmediyse de unutuldu. Benim için

Bookchin'in önemi kökleri Michael Bakunin, Peter Kropotkin ve Elisée Reclus'e uzanan devrimci anarşist geleneği yeniden olumlaması ve yaratıcı bir şekilde geliştirmesine dayanıyor. Bu gelenek anarşizmin siyaset felsefesini, yani özgürlükçü sosyalizmi ekolojik bir bakış açısıyla veya felsefeyle, Bookchin'in daha sonra diyalektik natüralizm adını vereceği kavramla harmanlamanın önemini vurguluyordu. Bu siyaset geleneği ve toplumsal hareket, pek çoğunun vurguladığı üzere, özgürlükçülüğün (özgürlüğe ve bireysel hürriyete vurgu yaparak) ve sosyalizmin (eşitliğe, gönüllü derneklere, karşılıklı yardımlaşmaya ve doğrudan eyleme vurgu yaparak) en iyi yönlerini birleştiriyordu. Özgürlükçü sosyalizmi (veya anarşizmi) tanımlayan bu birliktelik kısa ve öz bir ifadesini Bakunin'in şu meşhur sözlerinde buluyordu: "Sosyalizm olmadan özgürlük ayrıcalık ve haksızlık getirir; özgürlük olmadan sosyalizm ise kölelik ve zulüm getirir" (Lehning 1973, 110).

Yaklaşık kırk yıl evvel Murray Bookchin toplumsal ve doğal olanın yeni bir birliktelikle kavranması gerektiğini hissetmişti. Başka bir ifadeyle, ekolojik doğa felsefesini (toplumsal ekolojiyi), özgürlüğe ve karşılıklı yardımlaşmaya dayalı toplumsal felsefeyle (anarşizm veya özgürlükçü sosyalizmle) birleştirme vakti gelmişti. Bookchin'e göre eğer ekolojik felaketten kurtulmak istiyorsak bu birliktelik şarttı. Bookchin bu hususta yapmamız gerekeni şöyle ifade etmişti: "Biyobölgesel üretimi ve tarımı yeniden kurmak, yerelleştirmek; teknolojileri çeşitlendirmek ve insani düzeyde tutmak; demokrasinin yüz yüze gerçekleşen türlerine geçmek; biyosfere karşı yeni bir hassasiyet oluşturmak" (1980, 27).

Daha sonraki yıllarda Bookchin kendi toplumsal ekolojisini ve özgürlükçü sosyalizmini savunmak için derin ekolojistler, anarko-ilkelciler ve burjuva bireycileriyle kavgaya tutuştuysa da erken dönem yazılarında izlediği yoldan hiç sapmadı. Bookchin'in ömrü boyunca savunduğu temel fikirler –yani toplumsal ekoloji, özgürlükçü sosyalizm ve özgürlükçü belediyeciliğe dair fikirler– üç erken dönem çalışmasında bulunabilir: *Post-Scarcity Anarchism* (1971),

Ekolojik Bir Topluma Doğru (1980) ve başyapıtı *Özgürlüğün Ekolojisi* (1982). Tom Cahill, Bookchin'e yönelik zarif övgüsünde Bookchin'in düşüncesinin "özünü" bu üç kitabın oluşturduğunu belirtir (2006, 164).

Bookchin fikirlerini sert, hatta pek çok kişinin rahatsız edici bulduğu öfkeli bir dille ifade etmiş olsa da kavga ettiği anarko-ilkelciler ya da bireyci anarşistlerden daha sekter, doktriner ve ideolojik değildi. Üstelik onlardan çok daha geniş bir bakış açısına sahipti. Bob Black ve John Zerzan gibi isimlerin dillendirdiği anarko-ilkelcilikten daha sığ ve sekter bir şey olabilir mi? Oxford Üniversitesi'nde akademisyen olan Uri Gordon, Bookchin'in "yeni anarşizme" yaptığı "sivri dilli saldırılara" gücenmiş ve eleştirisinin içeriğini tümden görmezden gelmiştir (2008, 26). Hakim Bey'in ezoterik yazılarını okuyanlar niçin Bookchin'in bu yazılara "narsisist," "elitist," "küçük burjuva," "toplumsal kayıtsızlığın amentüsü" (1995, 20-26) gibi yakıştırmalar yaptığını anlar. Benjamin Franks de aynı düşüncededir. Zira Franks, Hakim Bey'inki gibi burjuva siyasetinin ne devletin ne de sermayenin baskıcı iktidarına karşı çıktığını, aksine onlarla uyum içinde yaşadığını ve temelde anarko-kapitalizmi andıran bir liberalizm olduğunu dile getirir (2006, 266-67). Pek çok akademisyenin sandığının aksine, Ayn Rand gibi şahsiyetlerin savunduğu anarko-kapitalizmin –Ruth Kinna'nın (2005, 25) tabiriyle Aynarşizm– Bookchin'in tarif ettiği anarşizmle uzaktan yakından ilgisi yoktur (Rand'ın siyaseti üzerine eleştirime bakabilirsiniz 1996, 183-92). Bey, Nietzscheci estetik ve İslam mistisizmi hayallerine kapılmış eski moda bir liberalden başka bir şey değildir; bu yüzden Bookchin'in eleştirisi yerinde bir eleştiridir.

Bookchin'in "yaşam tarzı" anarşizmi olarak tanımlayıp eleştirdiği şey, aslında şimdilerde pek çok akademisyenin "yeni anarşizm" (örneğin Kinna 2005; Curran 2006) olarak adlandırdığı olgudur. Ruth Kinna'ya (2005) göre, "yeni anarşizm" beş ideolojik kategorinin oldukça ezoterik bir karışımıdır (Oysa Bookchin'e ne "yeni" anarşist denilebilir ne de "yaşam tarzı" anarşisti yakıştırması ya-

pılabilir!). Bu kategoriler şunlardır: Bob Black ve John Zerzan'la özdeşleştirilen anarko-ilkelcilik; Friedrich Nietzsche'nin aristokratik estetik nihilizmini takip eden Hakim Bey ve John Moore'un "şiirsel terörizmi"; Stirnerci bireycilik; Murray Rothbard ve Ayn Rand'ın anarko-kapitalizmi ve son olarak Deleuze, Foucault, Derrida ve Lyotard'ın yazılarından çıkan sözde postmodern anarşizm. Aslında bu "yeni anarşizmlerin" hiçbiri yeni veya özgün değildir. Ortak paydalarıysa Bookchin'in "yaşam tarzı" anarşizmi olarak saptadığı ve eleştirdiği radikal bireycilik ve neo-romantizmdir.

Bob Black, David Watson ve tuhaf ama John Clark (Max Cafard olarak da bilinir ve bir zamanlar Bookchin'in ateşli hayranıydı) Bookchin'in eleştirisine yanıt olarak onun kurduğu toplumsal ekolojiyi katiyen kabul etmezler; hatta Bookchin'inkilere kıyasla daha çok hakaret içeren ifadeler kullanırlar. Bu üçlü tarafından Bookchin'e, özenti bir "anarşist Lenin," "aşırı tutucu anarko-solcu", "dogmatik teknokrat", "devrimci fantazileri" uğruna "kendiliğinden şiddet yanlısı", "Faustçu projenin kibirli savunucusu", entelektüel "şaklaban" yakıştırmaları yapılmıştır. Bookchin'in dini dogma, spiritüalizm ve postmodern göreciliğe karşı mantık ve hakikati savunması, bu üçlü tarafından, serbest piyasa ekonomisini savunan Amerikalı yeni muhafazakârların ideolojisine benzetilir (Watson 1996; Black 1997; Clark 1998).

Robert Graham (2000), toplumsal ekoloji etrafında gelişen sert ve hakaret içeren tartışmalardan –haklı olarak– hiç haz etmemesine karşın Bookchin'in samimiyetini kabul etmiş ve onu eleştirenlerin Bookchin'in toplumsal ekolojisini ya yanlış anladığını ya da kasten anlamazlıktan geldiğini ileri sürmüştür.

Şimdi kitapçılarda küçük ve gayet yararlı bir kitap var: *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm* (2007). Pek çok bakımdan Bookchin'in son vasiyetini oluşturan bu kitap iyi bir giriş ve kendisinin siyasi mirasının iyi bir özetidir. Bookchin'in ömrünün son on yılında yazdığı dört makaleden oluşan kitap, editör Eirik Eigland tarafından kaleme alınan kısa ancak faydalı bir giriş yazısı da içerir.

Kitabın ilk kez 1993'te yayımlan birinci makalesi "Toplumsal Ekoloji Nedir?", Bookchin'in hiyerarşi, kapitalizmin yükselişi ve toplumsal ekoloji hakkındaki düşüncelerini özetler. Bookchin'e göre insan hayatı esasında bir tezattır. İnsan bir yandan doğanın parçası ve evrim sürecinin ürünüdür. Kimi derin ekolojistlerin ve ekofenomenologların insanı "yabancıya" ya da "parazite" benzetmesi Bookchin'e göre içler acısıdır. Bu tür benzetmelerin "insanlığın doğadan koparılmasına" neden olduğunu ve insanların biyolojide ve evrimsel tarihte "kök" bulduğu gerçeğini görmezden geldiğini ileri sürer.

Diğer yandan insan emsalsiz bir türsel varlık olarak gelişiminde dili geliştirmiştir. Dilin gelişimi öznellik ve esnekliğe imkân tanımış, ayrıca bir "ikinci doğa" gelişmiştir, bu da insan kültürlerini tecrübe ve bilgi bakımından zenginleştirmiştir. Bu durum insanlara teknik bir öngörü ve çevrelerini yaratıcı biçimde düzenleme kapasitesi kazandırır (24-27).

Bookchin'e göre doğal dünyayı evrimsel süreç ve insanların evrendeki yeri bakımından anlamak için organik bir düşünce biçimi geliştirmemiz gerekir. Bununla kastedilen şey, araçsal ve analitik bir düşüncenin yerine diyalektik ve süreçsel bir düşüncenin geçirilmesidir. Bu tür bir düşünce tarzı hem Kartezyen metafizikteki gibi insanları doğadan tümden ayıran aşırı insanmerkezcilikten hem de derin ekolojist ve sosyobiyologlarca ifade edilen naif biyolojik indirgemecilikten uzaktır (27-28).

Bookchin'in iddiasına göre erken dönem insan toplumları temelde eşitlikçiydi, karşılıklı yardımlaşma yaygındı ve bu toplumlarda kullanım hakkı ve indirgenemez asgari ilkeler benimsenmişti; yani herkes temelde yaşamını sürdürme hakkına sahipti (37). Bookchin buradan yola çıkarak bu toplumlarda gelişen ilk hiyerarşinin yaş ve cinsiyet hiyerarşisi olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle, tahakküm olarak hiyerarşiyle sınıf sömürüsü arasında bir ayrım yapmak önemlidir (36).

Doğa üzerinde egemenlik kurma fikri neredeyse hiyerarşinin kendisi kadar eski olsa da Bookchin, mevcut ekolojik krizin sebe-

binin nüfus fazlalığı, teknoloji veya insan doğası değil kapitalist sistem olduğunu ileri sürer; çünkü kapitalizm doğası gereği antiekolojiktir. Tam kırk sene evvel Bookchin zirai ilaçların, gıdalardaki katkı maddelerinin, kimyasallaşmış tarımın, kirliliğin, şehirleşmenin ve nükleer enerjinin insana ve çevreye verdiği zararları detaylı bir şekilde yazıyordu. Hatta ileri görüşlülüğüyle –Al Gore ve George Monbiot'dan çok daha önce– küresel ısınmanın yol açacağı sorunlardan bahsediyordu. Kalınlaşan karbondioksit örtüsünün yıkıcı fırtına silsilelerine, buzulların erimesine ve deniz seviyesinin yükselmesine sebep olacağını söylemişti (1971, 60). Ancak Bookchin'e göre bu ekolojik krizin sebebi insanların doğası gereği dünyadaki en yıkıcı parazit olması değildi; asıl sebep özünde sömürü, rekabet ve acımasız bir ekonomik büyümeyi gerektiren kapitalist düzendi. Tüm bunlar kitabın ikinci makalesi olan "İleri Kapitalizm Çağında Radikal Siyaset"te ortaya koyulur. Bu makalede Bookchin kapitalizmi, dünyayı karmaşık yaşam formları için yaşanmaz hale getiren "ekolojik bir kanser" veya bir tür "barbarlık" olarak değerlendirir (56). Bookchin için en az bunun kadar önemli bir diğer noktaysa kapitalizmin doğayı kirletip katleden ekonomik bir sistem olmakla kalmayıp aynı zamanda meta ilişkilerinin toplumsal ve kültürel alana bütünüyle yayılmasına yol açmasıdır. Bookchin için söylenebilecek bir şey varsa o da, medya radikalleri Naomi Klein ve George Monbiot'nun çok ötesinde sıkı bir antikapitalist olduğudur. Zira hem Klein hem de Monbiot kapitalizmin iyi huylu formlarını hayal eden reformcu liberallerdir.

Bookchin'in savunduğu "ekolojik toplum" şu unsurları içerir: toplumun ekolojik eksende dönüşümü; sınıf sömürüsünün, her tür hiyerarşi ve tahakkümün ortadan kaldırılması; insanlığın akılcılık, sağduyu ve yaratıcılık potansiyelini geliştirecek ruhsal bir yenilenme; ekolojik bir hassasiyetin kazanılması ve Bookchin'in ifadesiyle "bütünsellik etiği" (46-47). Ancak Bookchin'in ekolojik toplum vizyonuna dair kilit nokta, belediyelere dayanan radikal bir siyasetin geliştirilmesidir.

Elitist bir tutum içinde olsalar da kendi temel ihtiyaçlarını karşılamak için fanilere bağımlı olan Nietzscheci "özgür ruhların" ve Stirnerci bireycilerin aksine Bookchin, insanlık tarihi boyunca toplumsal örgütlenmenin daima mevcut olduğunu dile getirir. Çünkü insanlar esasen toplumsal varlıklardır. Bu nedenle, sırf hayatı idame ettirmek için değil, aynı zamanda çocukların bakımında (akrabalık), gıda üretiminde, barınak, giysi vb. temel ihtiyaçların tedarik edilmesinde (toplumsal ekonomi), son olarak insan ilişkilerinin idaresinde topluluğa dair kararlar ve ihtilafların çözümü (siyaset) için daima bir örgütlenme gerekli olmuştur. Bookchin bir topluluğun sıradan toplumsal hayatı (aile, akrabalık ve üretim faaliyetleri etrafında odaklanan hayatı) ile siyasi hayatı (yerel meclislere odaklanan hayatı) arasındaki ayrıma daima önem vermiştir.

Bookchin aynı şekilde siyaset –ki siyaseti kamusal alanla, halkların demokratik yollarla kendini idare ettiği toplumsal kurumlarla özdeşleştirir– ve "devlet idaresi" kavramı arasındaki ayrımı da vurgular. Bu ikinci kavram devlet odaklı bir hükümet olarak tanımlanan, sınıf sömürüsünü, baskıyı ve kontrolü sağlayan bir araç olarak düşünülür (95). Yani Bookchin için "hükümet" –düzenli toplumsal hayatın sağlanmasıyla ilgili kurumlar– iki türden oluşur: bunlardan biri devlet, diğeriyse belediye siyasetine dayanan yerel demokratik meclislerdir.

Bookchin ilk yazılarından itibaren "kişisel ve toplumsal özgürlüklerin en kapsamlı şekilde gerçekleştirilmesi" (1974, 143) için hangi "toplumsal biçimlerin" gerekli olduğu sorusuyla ilgilenir ve bu ilgisini ufuk açıcı makalesi "The Forms Of Freedom"da ifade eder. Bu erken dönem makalesinde Bookchin'in, işçi konseylerinin sınırlılığını eleştirmesi, ayrıca "hükümet" terimini hiç kullanmayıp yalnız "özyönetim" ifadesini kullanması önemlidir. Ayrıca meclisin "yeni kurulmuş bir devlete" dönüşme riskini de işaret eder (168).

Son makalelerindeyse "komünalist projeye" dayalı yeni bir siyasete ihtiyacımız olduğunu söyler Bookchin. İlk makalelerinde olduğu gibi bunlarda da Avrupa tarihinde görülen halk meclislerin-

den, bilhassa da toplumsal devrimlerde ortaya çıkan meclislerden bahseder. Bookchin yurttaşların (aristokrat erkeklerin) topluluk meselelerini doğrudan demokrasi yoluyla çözümlediği klasik Atina şehir devleti konusunda oldukça heyecanlıdır. Elbette ki Bookchin bunun ataerkillik, kölelik ve sınıf iktidarının gölgesindeki (49) bir demokrasi olduğunu kabul eder, ancak her şeye rağmen bu bir şehir devletidir. Bu tür halk demokrasileri en erken çağlardan beri var olmuştur. Bookchin ortaçağ şehirlerinin halk meclislerini, Fransız Devrimi sırasında oluşturulan mahalli bölgeleri, 1871 Paris Komünü'nü, Rus Devrimi sırasındaki işçi sovyetlerini, New England şehir merkezi toplantılarını örnek olarak zikreder (49).

Yani Bookchin esasen mahallelere, şehir veya köylere dayalı demokratik halk meclisleri kurulması üzerinde durur. Bu tür yerel meclisler topluluk meselelerinin yönetimine ilişkin politikalara yüz yüze demokrasi yoluyla karar verecektir (101). Aslında kendisi çoğunlukçu karar alma biçimine inanmasa da (109) bu kararların çoğunluğun oyuyla alınması gerektiğini savunur. Aynı zamanda özgür toplumun ancak ve ancak fikir ayrılığı ve hürriyetin sonuna kadar var olduğu durumlarda mümkün olduğunu da belirtir. Ancak nükleer karşıtı Clamshell İttifakı'ndaki erken dönem tecrübesi, çok küçük gruplar haricinde, oybirliği yoluyla karar alma yöntemine eleştirel bir yaklaşım geliştirmesine neden olmuştur (110).

Bookchin bahsettiği yerel meclislerin veya belediye meclislerinin resmi ve anayasal olarak, açık düzenlemelerle yapılandırılması gerektiğinin de üzerinde durur (111). Ayrıca politika üreten merkezler olan bu meclislerin hem işçi komitelerinin hem de gıda üretimi ve diğer toplumsal faaliyetlerle ilgili kooperatiflerin üzerinde yetkisi olacaktır. Ancak bu yetkinin tamamen yönetimsel bir işlevi olacaktır. Bookchin şöyle der: "Her üretim birimi yerel meclisin yaptırım alanına girer. Yerel meclis, üretim birimlerinin bütün topluluğun çıkarı için nasıl çalışması gerektiğine karar verir." (2007, 103). Şehirler ve mahalle meclisleri, meclislerce görevlendirilen delegelerden oluşan konfederal konseyler üzerinden birbirlerine kenetlenir (50). İktidarın

hem ademimerkezileşmesi (yerelleştirilmesi) hem de yüz yüze görüşülen demokratik meclisler üzerinden yürütülerek yerel topluluklarda tesis edilmesi Bookchin için oldukça önemlidir. Epey tartışma yaratmasına rağmen, Bookchin komünalistlerin (yani özgürlükçü sosyalistlerin) yerel seçimlerde aday göstermekten kaçınmaması gerektiğini savunur. Bu şekilde yerel belediyeleri halk meclislerine çevirmeyi denemelidirler (115).

Aşırı bireyci olan "yaşam tarzı" anarşistleri ya da "yeni" anarşistler (anarko-ilkelciler, şiirsel teröristler, postyapısalcı anarşistler, Stirnerci bireyciler) anarşizmin sosyalist bileşenini karalamış, hatta tümden reddetmiş ve "solculuk"la alay etmiş, yani siyasi protesto ve sınıf mücadelesini reddetmişlerdir. Pek çok anarşisti rahatsız eden şey, Bookchin'in son yıllarında bu "yaşam tarzı" anarşistlerine tepki olarak diğer uca sürüklenip hem kültürel protestoları hem de anarşizmin özgürlükçü yanını küçümsemesidir. Bookchin'in savunduğu düzende yapısal kurumlar olan yerel meclislerin ve konfederasyonların gönüllü derneklere, ekonominin özyönetimine ve hatta bireye kıyasla öncelik kazanması, pek çok kişiye göre anarşizme (yani özgürlükçü sosyalizme veya anarşist komünizme) yabancı bir hiyerarşinin devreye sokulması anlamına gelir. Aslına bakarsanız "hükümet" fikri anarşist ilkelerle tümden çelişkili görünür.

Bookchin ister nükleer enerji, ekoloji, sağlık ve eğitim, isterse mahalli meselelerle ilgili olsun, daha iyi bir dünya için düzenlenen protestoların ve verilen mücadelelerin önemini daima kabul etmiştir. Aynı şekilde küreselleşme karşıtı hareketin hem kültürel hem de ekonomik düzlemde kapitalizme karşı koymak bakımından önemini tasdik etmiştir (85). Ancak "doğrudan eylem" meselesini dar bir çerçevede sadece yerel belediye seçimlerine odaklanarak sınırlı tutmuştur. Bu aynı zamanda özgürlükçü sosyalist ilkelere aykırı görünür; zira yerel otoriteler ulus-devletin uzantılarıdır. Bu nedenle de sözkonusu strateji temelde reformcudur.

Bence Bookchin'in "yaşam tarzı" anarşizmi veya "yeni" anarşizm eleştirisi haklı ve geçerlidir. "Gericilik Döneminde Toplumsal

Ekolojinin Rolü" adlı makalesi, *Toplumsal Anarşizm mi Yaşam-tarzı Anarşizmi mi* (1995) başlıklı kitabında yer alan ve tartışma yaratan polemiğin yeniden olumlanmasıdır. Toplumsal ekolojinin radikal Aydınlanma ilkelerini ve devrimci sosyalist geleneği (71) benimsediğini; spiritüalizmi, antirasyonalizmi, ilkelciliği ve burjuva bireyciliğini tümüyle özümseyen "yeni" anarşizmin veya "yaşam tarzı" anarşizmininse –Hakim Bey, Bob Black ve Jason McQuinn gibi isimlerin ifade ettiği şekliyle– gerici bir "zırva" olduğunu ifade eder. Bookchin yaşam tarzı anarşizminin tuhaf zevkler tatmak isteyen küçük burjuvaziye arzu ettiği şeyi veren bir ideoloji olduğunu alaycı bir üslupla yazar (72).

Hem "yaşam tarzı" anarşizmine ve radikal bireyciliğe duyduğu öfke hem de belediye "yönetiminin" oldukça yapısallaşmış bir şekline ilişkin fikirleri, Bookchin'in anarşizmdeki özgürlükçü hattı (en hafif tabirle) neredeyse unutmasına neden olmuştur. Bu unutuş, kişisel ve toplumsal düzeydeki bireysel özgürlük ve özerklik kavramlarının kültürel önemi ve kültürel isyan için de geçerlidir. Erken dönem yazılarında Bookchin kişiye bilhassa önem vermiş, kişisel eylemi ve kişisel özerkliği vurgulamış, ayrıca gerçekten özgür bir toplumda kişiliğin ve bireysel özgürlüğün reddedilemeyeceğini, bilakis desteklenip geliştirilmek zorunda olduğunu savunmuştur (1980, 48). Hatta yaşam tarzı siyasetini devrimci projenin vazgeçilmez bir ayağı olarak nitelemiştir (1974, 16). Ancak Robert Graham'ın (2004) da belirttiği gibi "komünalizm" üzerine daha sonraki yazılarında Bookchin sadece belediye meclisleri modeline ağırlık vererek doğrudan eylemin, ekonomik özyönetimin ve bireysel özgürlüğün önemini küçümseme ya da bunları marjinalleştirme eğilimindedir. Anarşizm bir çifte mirasa sahiptir, yalnızca sosyalist (ki bu yanı da pek çok "yeni" anarşistçe reddedilir) olmamalı, bununla birlikte özgürlükçü (bu da sonraki yıllarda Bookchin tarafından önemsizleştirilen yanıdır) de olmalıdır.

Bu noktada şunu da belirtmek gerekiyor: Bookchin Marksizme, "proletarya devrimi" fikrine ve anarko-sendikalizmin de benim-

sediği "fabrika sistemine" bir hayli eleştirel yaklaştıysa da "sınıf" kavramını hiçbir zaman reddetmemiştir. Sıkı bir antikapitalist olarak işçi sınıfının herhangi bir toplumsal devrimin gerçekleştirilmesindeki azımsanamaz etkisini kabul etmiş ve bir kategori olarak sınıf mücadelesinin önemini vurgulamıştır (1999, 264).

Yine önemli olan bir başka nokta da şudur: Bookchin kaynağını Fredy Perlman'ın yazılarından alan anarko-ilkeciliği sert bir şekilde eleştirmesine rağmen Watson'ın (1996) iddia ettiği gibi takıntılı bir "teknokrat" da değildi; aslında Bookchin kendisini bir ölçüde Ludist olarak tanımlıyordu ve asla bir medeniyet sarhoşu olmadı. Kuşkusuz şehrin önemini vurgulamıştı, bilhassa da ortak insanlık değerleri açısından (61). Ancak Bookchin'in teknolojiye ve medeniyete yönelik duruşu, tıpkı kendisi üzerinde etkili olan yazarlardan Peter Kropotkin ve Lewis Mumford gibi, anarko-ilkelcilerin aksine incelikli bir düşünceye dayanıyordu. Teknoloji yanlısı tutumunu kendisi şöyle ifade ediyordu: "Teknoloji yanlısı olmak pek çok teknolojinin başlı başına baskıcı ve ekolojik bakımdan tehlikeli olduğunu reddetmek değildir. Medeniyetin kusursuz bir lütuf olduğunu savunmak da değildir. Nükleer reaktörler, dev barajlar, merkezileştirilmiş fabrika kompleksleri, fabrika sistemleri ve silah endüstrisi –tıpkı bürokrasi, şehrin keşmekeşi ve çağdaş medya gibi– neredeyse en başından beri hep zararlı olmuştur" (1995, 34).

Kropotkin'i takip eden Bookchin insanlık tarihinin iki yönlü olduğunu, bunlardan birinin hiyerarşi, devlet iktidarı ve kapitalizm, diğerininse sürekli yükselen kurtuluş mücadeleleri tarihinde yankı bulan özgürlük mirası olduğunu ifade eder (1999, 278).

Son makale olan "Komünalist Proje" bu bakımdan ümit kırıcıdır. Zira burada Bookchin anarşist olduğunu reddeder; alternatif bir proje olarak "komünalizm" siyasetini benimsediğini yazar. Ne gariptir ki komünalizm bir tür özgürlükçü sosyalizm olarak tanımlanır ve toplumsal ekolojinin siyasi boyutu olarak görülür. Pratiği ise özgürlükçü belediyeciliktir (108).

Marksizm, anarko-sendikalizm ve anarşizm arasında net ay-

rımlar yapan Bookchin anarşizmin yalnızca bireyci eğilim üzerinden kısır bir tanımını yapar. Bookchin hem sözkonusu makalede hem de *Post-Scarcity Anarchism*'in (2004) üçüncü baskısının önsözünde, anarşizmi "bireyci kavramlarla örülen karmakarışık bir düğüm" olarak tarif eder. Buradan hareketle, anarşizmi, hatalı bir şekilde, "yaşam tarzı" anarşizminden ibaretmiş gibi yorumlar ve onu aşırı-bireycilik, nihilizm, karşılıklılık, estetikçilik ve her tür örgütlenmeye karşı olmakla bağdaştırır. Bu hem kavramsal hem de tarihsel açıdan anarşizmin hatalı bir yorumudur, çünkü anarşizm hem sosyalizmin hem de özgürlükçülüğün mirasını taşır. Ancak bu kavrayışı Bookchin'i –Marksistler, anarko-ilkelciler ve Stirnerci bireyciler gibi– anarşizm ve sosyalizm arasında yanlış ve savunulamaz bir ayrım yapmaya iter. Tarihsel anlamda anarşizmin ana kolu anarşist komünizm (ya da özgürlükçü sosyalizm) olagelmiş, yani anarşizm özgürlükçülükle –mülkiyetçi değil, varoluşsal bireycilik olarak özgürlükçülükle –sosyalizmi harmanlamıştır. Bookchin'in komünalizmle özdeşleştirdiği ve hem özgürlükçü hem de devrimci addettiği sosyalizm (96) aslında düpedüz anarşizmdir. İlk kez 19. yüzyıl sonlarında Bakunin tarafından formüle edildiği şekliyle anarşizmle aynı anlama gelen görüşler şunlardır: anarşist komünizm, sınıf mücadeleci anarşizmi ve Bookchin'in yanı sıra çok sayıda çağdaş anarşistin ifade ettiği haliyle toplumsal anarşizm veya özgürlükçü sosyalizm.

Yani gerçek anarşizm, Bookchin'in son yıllarında varsaydığının aksine, yaşam tarzı anarşizmi değildir. Gerçek anarşizm Reclus, Kropotkin, Goldman, Berkman, Flores Magón, Galleani, Malatesta, Landauer ve pek çok güncel anarşistin benimsediği; Sınıf Savaşı, Dünyanın Sanayi İşçileri, Anarşist (Komünist) Federasyon (bkz. Franks 2006) gibi bayraklar altında (en azından Britanya'da) toplanan radikal aktivistlerin savunduğu sınıf mücadeleci anarşizmidir. Yaptığı retoriğe ve anarşizmi hatalı bir şekilde aşırı-bireycilikle bağdaştırmasına karşın Bookchin temelde daima bu özgürlükçü sosyalist geleneğe, yani anarşizme ait olmuştur. Bence Bookchin'in

hakiki mirası, bu geleneği yeniden olumlaması ve yaratıcı şekilde geliştirmesinde bulunur, reformcu tavsiyeleriyle özgürlükçü belediyecilik ilkesini ileri sürmesinde değil.

11*

Kropotkin ve Anarşizmin Postyapısalcı Eleştirisi (2009)

Giriş

GEÇTİĞİMİZ ON YILLIK SÜREÇTE akademisyenler, anarko-ilkelciler, Stirnerci bireyciler ve otonomist Marksistler, çağdaş radikal aktivistlere sınıf mücadeleci anarşizminin artık "köhne" ve "eski moda" olduğunu, en azından ciddi bir "tamirattan geçirilmesi" gerektiğini söylüyordu (Black 1997; Purkis ve Boweb 1997, 3; Kinna 2005, 21; Holloway 2005, 21).[55]

"Anarşizm" derken kastettikleri elbette toplumsal anarşizm ya da sınıf mücadeleci anarşizmidir. Bu anarşizm kaynağını Bakunin ve Kropotkin'den alan, 20. yüzyıl boyunca aktivistlerce benimsenen anarşizmdir. Yüzyılın başında Goldman'dan Rocker ve Landauer'a, daha sonraysa Murray Bookchin'den Colin Ward'a ve Anarşist (Komünist) Federasyon'a dek birçok çevrede kabul görmüştür.[56]

---

55. Bana söylendiği kadarıyla bu makale fazla sivri dilli ve polemik çıkarmaya yönelikmiş. Bu tonda duyulmasının bir sebebi makalenin esasen Kuzey Anarşist Ağı'nda (Eylül 2007'de) "yeni anarşizm" üzerine bir konuşma olarak hazırlanmış olmasıdır. Bir diğer sebebiyse geçmiş kuşak anarşistlerin çağdaş akademisyenlerce haksızca eleştirilmesinden duyduğum rahatsızlıktır. Takipçisi olduğum köklü anarşist gelenek göz önünde bulundurulduğunda, polemikle akademi arasında bir zıtlaşmanın olmadığını söylememe gerek bile yok. Ancak şunu da belirtmeliyim ki yazımın tonu eleştirel ve polemikçi olsa da bahsi geçen akademisyenleri küçümsemek ya da onları yanlış aktarmak gibi bir amacım asla olmamıştır.

56. Toplumsal anarşizm ya da sınıfsal mücadeleci anarşizmden kastım Bakunin ve Kro-

İddiaya göre "yeni bir anarşizm" veya "yeni bir paradigma" ortaya çıkmış ve "eski" sınıf mücadeleci anarşizminin yerini alarak onu tamamen ortadan kaldırmıştır. Ruth Kinna'ya (2005, 21-37) göre bu "yeni anarşizm" farklı eğilimlerin ezoterik bir karışımıdır: John Zerzan'ın (1994) anarko-ilkelciliği, Murray Rothbard ve Ayn Rand'ın anarko-kapitalizmi, Hakim Bey (1991) ve John Moore (2004) tarafından büyük bir tutkuyla yeni "ontolojik anarşi" olarak benimsenen Nietzscheci "şiirsel terörizm", sol Hegelci Max Stirner'in mülkiyetçi bireyciliğinin (egoizm) müritleri ve son olarak da Fransız filozoflar Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault ve Jean-Francois Lyotard'ın yazılarından hareketle Todd May'in (1994) ileri sürdüğü postyapısalcı anarşizm. Bu arada sözkonusu filozofların hiçbirinin anarşist olmadığını da belirtmemiz gerekir.

Bu sözde "yeni anarşizme" çeşitli yazılarımda eleştiriler getirmiş, ortada herhangi bir "yeniliğin" olup olmadığını sorgulamıştım. Bana göre sözkonusu düşünce genel itibarıyla 19. yüzyıl burjuva bireyciliğinin yeniden onaylanmasından ibarettir. Ayrıca toplumsal ya da sınıf mücadeleci anarşizmin (özgürlükçü sosyalizmin) hâlâ devam eden, canlı bir radikal hareket ve politik gelenek olduğunu, günümüz mücadele ve protestolarında ciddi payının olduğunu vurguladım (bkz. Sheehan 2003, Franks 2006).

Burada "yeni anarşizm" akımının bir koluna, "postanarşizm" olarak da bilinen postyapısalcı veya postmodern anarşizme değinmek istiyorum (Newman 2001; Call 2003; Day 2005). Aynı şekilde "anarşizmin postyapısalcı eleştirisini" de irdelemeyi arzu ediyorum.[57]

potkin tarafından uzun zaman önce geliştirilen düşüncedir (sınıf mücadeleci anarşistleri üzerine çalışmalarım için bkz. 1993; 2004). Bu düşünce şu temel ilkeleri içerir: bireyin özgürlüğünü kısıtlayan her tür iktidarın, devletin ve otoritenin reddi; kapitalizmin ve onun rekabetçi zihniyetinin, mülkiyetçi bireyciliğinin reddi (bu anlamda bir tür sosyalizm savunuculuğu) ve son olarak, insan özgürlüğünü en yüksek seviyeye çıkaran, karşılıklı yardımlaşma ve gönüllü işbirliğine dayanan bir toplumsal örgütlenmenin sağlanması. Bu tür örgütlenme biçimleri elbette hem devlet hem de kapitalizmden bağımsız olacaktır (sınıf mücadeleci anarşizminin güncel tanımı için bkz. Franks, 2006, 12).

57. Altını çizmemiz gereken bir diğer şey de şudur: Bu makale postyapısalcılığın veya anar-

2. Postyapısalcı Eleştiri

Anarşizmin "postyapısalcı eleştirisi" ilginç bir ifadedir. Çünkü postyapısalcı filozoflardan herhangi biri Bakunin, Kropotkin, Reclus gibi anarşistlerin yazılarıyla eleştirel bir ilişki içinde olmak şöyle dursun, anarşizmden dahi bahsetmez. Örneğin Jacques Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri* (1994) adlı eserinde Karl Marx'ın siyaseti hakkındaki derin akademik düşünceleri, aslında kendisinin erken dönem yazılarının gösterdiği gibi apolitik ve nihilist olmadığını, bir diğer deyişle kendi siyasi radikalizmini kanıtlamaya yönelikti. Gerçekten de Derrida bir filozof olduğunu, bir "mistik" olmadığını vurgulamaktaydı; mantık ve hakikat çerçevesinde hareket etmekten yana olup "postmodern" fikrine eleştirel bir yaklaşımı benimsemişti (Rötzer 1995, 46-47). Ancak *Hayaletler*'de, Maurice Blanchot ve Martin Heidegger'e (ikisi de faşizm yanlısıdır) çokça referans vermesine karşın Derrida Bakunin'in ismini anmamakla kalmaz, Marx'ın anarşist eleştirisini tümden atlar.

Benzer şekilde *Bin Yayla* (1988) Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin en siyasi eseri olarak görülür ve takipçileri için bile anlamayı güçleştirecek kadar nüfuz edilemez bir jargonla yazılmıştır. "Göçebebilim Üzerine İnceleme" kısmında, ("devletin kapma aygıtlarına" karşı "savaş makinesi"nin incelendiği yerde) anarşizan fikirler ortaya atarlar, ancak antropolog Pierre Clastres'a yönelik kısa bir gönderme dışında kitapta anarşizmin esamesi bile okunmaz.

Öyleyse şimdi anarşizmin sözde postyapısalcı eleştirisine, yani çağdaş eleştirmenlerin anladığı haliyle Bakunin, Kropotkin, Goldman, Malatesta, Berkman ve Rocker'ın erken dönem toplumsal anarşizmine geçelim. Birkaç akademisyenin gayet iyi ifade ettiği gibi,

şizmin eleştirisi *değildir.* Postyapısalcı (veya postmodern) filozofların (veya müritlerinin) anarşist olup olmadığının bir değerlendirmesi de değildir. Bu makale bilhassa erken dönem sınıf mücadeleci anarşistlerinin, kendini postyapısalcılığa (veya postmodernizme) adamış akademisyenlerce *yanlış temsil edilmesine* odaklanmaktadır. Şahsi kanaatim odur ki (kimi zamanlarda) Deleuze ve Foucault hariç, postyapısalcıların hiçbiri (Bourdieu, Baudrillard, Derrida, Lyotard, Rorty ve diğerleri) anarşist olarak düşünülemez. Postyapısalcılara dair kısa değerlendirmem için bkz: "The Great Beyond", *Freedom* 68, içinde no.23 (2007): 5.

bu eleştirmenlerin tamamı postyapısalcılığın ya da postmodernizmin büyüsüne kapılmıştır (örneğin bkz. May 1994; Morland 2004; Call 1999; 2003; Newman 2001; 2004).

Sözkonusu eleştirilerde dillendirilen iddialar şunlardır:

- Erken dönem anarşistleri devlet karşıtlığı gibi dar bir bakış açısına hapsolmuştur; bu nedenle diğer iktidar ve baskı türlerini tespit etmeyi ve sorunsallaştırmayı başaramamışlardır. Yanlış!
- Anarşistler "iktidarı" yalnızca baskıcı ve zorlayıcı olarak düşünürler, bunu yaparken iktidarın aynı zamanda "üretken" olduğunu kaçırırlar. Yanlış!
- Anarşistler insan öznelliğine dair Kartezyen bir anlayışı veya sabit, kesin ve iyi olduğunu düşündükleri insan doğasına yönelik "özcü" bir kavramsallaştırmayı benimserler. Yanlış!
- Eski anarşistler işçilerin iktidarı ve sınıf mücadelesine saplanmıştır; bu nedenle ekolojik anlayıştan uzaktırlar. Yanlış!
- Anarşistler, Aydınlanma geleneğinin mantık, ilerleme, hümanizm, bilim gibi değerlerini sorgusuz sualsiz benimsemiş ve bu sırada kültür, şiir, sanat, duygu ve hayal gücünün önemini es geçmişlerdir. Yanlış!
- Amaçlarını ve eylemlerini yönlendiren ahlaki ve siyasi ilkelerini açıkça belirlemeleri bakımından eski anarşistler "ideolojik" radikallerdir. Doğru!

Şimdi, Peter Kropotkin'in toplumsal anarşizmini baz alarak bu altı eleştiriyi sırasıyla değerlendireceğim. Ancak şunu da eklemem gerekiyor ki bunlar hakiki eleştirilerden ziyade, erken dönem anarşistlerin radikal fikirlerinin çarpıtılmasından elde edilen çıkarımlardır.

3. Devlet Karşıtlığı

Kropotkin ve diğer anarşistlerin yalnız devlet karşıtı kuramcılar olduğunu, tahakkümün ve baskının diğer türlerini göremediklerini savunmak saçma bir ithamdır. Buna karşın, sınıf mücadeleci anar-

şizme karşı çıkan çok sayıda radikal akademisyen tarafından bu iddia dillendirilmiştir. Tipik örnekler arasında John Moore (1998), L. Susan Brown (1993, 157) ve Saul Newman (2004) gösterilebilir. Bu eleştiri Kropotkin'in kendi iktidar eleştirisini çarpıtmakta, ancak kendi özgünlüklerini pazarlamak isteyen akademisyenlerce tatmin edici bulunmaktadır. Örneğin Kropotkin iktidarın "aşırıcı" (!) bir eleştirisini John Moore'dan çok daha önce sunmuştu, üstelik Moore'un toplumla (en hafif tabirle!) "savaş halinde" olan estetik bir "ben"e dayalı burjuva projesini benimsemeden bunu yapmıştı.

Öncelikle Kropotkin sadece kapitalizme değil, ekonomik sömürünün her biçimine –ister Sibirya'nın tuz madenleri olsun, ister kapitalist fabrika, ister Rus serfliği– karşı durmaktaydı. Ayrıca iktidar ilişkilerinin modern devlet kisvesi altında toplumsal hayatın her yanına sıçradığını tespit etmişti. Richard Day'in de dile getirdiği üzere Kropotkin Habermas, Foucault ve Mario Tronti'den çok daha önce "kolonileştirme tezini" ortaya atmış, devletin mevcut toplumsal ilişkileri zapt etmesinden, bu ilişkileri esir alarak kendi otoritesi uğruna kullanmasından bahsetmişti (2005, 144). Kropotkin'in kendi ifadesiyle "günümüzde devlet, hayatımızın tüm alanlarına burnunu sokmaktadır" (1885, 25). Devlet giderek toplumsal hayatın daha önceden gönüllü dernekler ve yerel topluluklar üzerinden örgütlenen çeşitli alanlarına –eğitim, sağlık, toplumsal refah, boş vakit, istirahat– girmiştir. Elbette Kropotkin de devlet iktidarının bu ihlallerini eleştirmiş ve bunlara karşı durmuştur.

Foucault'dan çok önce Kropotkin devletle hükümet arasında bir ayrım yapmıştı. Devlet, iktidarın siyasi bir elitin elinde, devlet araçları sayesinde –ordu, polis, yönetim ve yargı mekanizmaları– toplanmasını ifade etmekteydi. Buna karşın, hükümet daha genel bir kavramdı ve işçi sınıfının idare ve kontrolünü sağlayan mekanizmaları içeriyordu (1993, 163). Foucault gibi Kropotkin de yaygın iktidar "mekanizmalarını" bünyesinde barındıran modern devletin, kapitalist hegemonyanın bekası için önemli bir rol oynadığını ileri sürmüştü.

Kropotkin devlet eğitimi ve hapishane sistemine karşı güçlü bir muhalefet sergiliyordu. Ancak Foucault ve Deleuze'ün aksine, Kropotkin bir hapishane "reformundan" çözüm beklemiyor, hapishanelerin tümden kaldırılmasını savunuyordu. Kropotkin için hapishaneler "hükümsüzdü" (bkz. Davis 2003).

Aynı derecede önemli bir başka şeyse Kropotkin'in bireyin özgürlüğünü kısıtlayan her tür toplumsal iktidara; ekonomik, siyasi ya da dini ideolojilere karşı olmasıydı. Bir başka ifadeyle bütün dini ideolojilere eleştirel bir yaklaşımı vardı –ister bir kabile şamanı ister Katolik Kilisesi gibi bir dini kurum olsun– spiritüalizmle siyasi tahakküm arasındaki sıkı bağı öne çıkarıyordu. Tıpkı Marx gibi, liberal ekonomi kuramına ve Stirner'in bireyciliğine eleştirel yaklaşmakta, bunların ideolojik işlevinin üzerinde durmaktaydı. Yine 19. yüzyıl sonlarında popüler olan Sosyal Darwinizme de karşı çıkmaktaydı.

Susan Brown'ın (1993, 157) varsayımının aksine, Kropotkin devleti "tüm kötülüklerin anası" olarak görmekle yetinmemiş, her tür zorlayıcı iktidara ve otoriteye karşı çıkmıştır. Özel mülkiyet ve ücretli emeğe karşı çıkmış –hatta bunu "ücretli kölelik" olarak tanımlamış– ve sadece devlete değil, her türlü dini otoriteye de eleştirel yaklaşmıştır.

Herhalde Kropotkin'in Uluslararası Emekçiler Birliği'ne üye olduğunu söylememize gerek yoktur. Tıpkı Bakunin gibi o da Marx'ın parti diktatörlüğüne ve sosyalist hareket içinde gelişen hiyerarşik ilişkilere karşı eleştirel bir tutum takınmıştır. Kropotkin öncü parti fikrine ve entelektüellerin yönetimine otonomist Marksistlerden çok önce karşı çıkmıştır.

19. yüzyıldaki çağdaşlarının pek çoğu gibi Kropotkin de cinsiyet perspektifinden yoksundu. Ancak *Anılar*'ında Bakunin'le arasında geçen tartışma her ikisinin de her tür cinsiyet eşitsizliğine karşı olduğunu gösterir (1889, 289). Kropotkin birçok dini cemaate bilhassa karşıydı, çünkü bu cemaatlerin kadınları topluluğun "kölesi" yaptığının, onları ev hizmetçilerine indirgediğinin farkındaydı (1997, 17).

Yani Kropotkin'i (ve diğer toplumsal anarşistleri) naif devlet-karşıtları olarak görmek veya "iktidarın" yalnız devletle sınırlı olduğunu düşündüklerini iddia etmek oldukça yanıltıcıdır. Zira Kropotkin siyasi iktidarın tüm yöntem ve tezahürlerine karşı olmasının yanı sıra, bireyin –buradaki birey kavramının Brown'ın varoluşçu bireyinden aşağı kalır yanı yoktur– özerkliğini ve kişisel gelişimini sınırlayan her tür ideolojiye, ilişkiye ve kuruma da eleştirel yaklaşmaktaydı. Brown'dan farklı olarak, bir anarşist komünist olan Kropotkin "hakiki" bireyciliğin ancak ve ancak egemenlik yapıları içermeyen bir toplumda mümkün olabileceğinden bahsediyor ve bu toplumu "özgür komünizm" olarak niteliyordu (Brown'ın varoluşçu bireyciliğine eleştiriler için bkz. Bookchin 1995, 13-18; Morris 2004, 184-86; ve kendisinin radikal hümanizm savunması için bkz. Brown 2004).

Buradan hareketle toplumsal anarşist gelenekte sağlam bir duruş sergilemiş, ait olduğu bu gelenekse tüm hiyerarşik iktidar yapılarına (siyasi, ekonomik, toplumsal, kültürel) karşı çıkmış Kropotkin'i salt bir "devlet-karşıtı" olarak görmenin oldukça yanlış olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Yani kendisi her çeşit tahakküme, egemenliğe, temsiliyete ve hiyerarşiye karşıdır (Wieck 1979, 138-39). Kropotkin, Rudolf Rocker'ın şu sözlerine katılır: "Tüm (toplumsal) anarşistlerin ortak arzusu, toplumu özgür insanlığın gelişmesini engelleyen her tür siyasi ve toplumsal baskı kurumundan kurtarmaktır" (1989, 20).

4. İktidarın Üretkenliği

İkinci eleştiri, yani Kropotkin ve diğer "eski" anarşistlerin "iktidarın" yalnız baskıcı yanını görüp "üretken" yanını es geçtikleri eleştirisi de yanlıştır (May 1994, 63; Patton 2000, 8).

Geçtiğimiz iki yüz yıllık süre zarfında sosyal bilimciler, siyaset kuramcıları ve anarşistler hiçbir egemen iktidarın veya siyasi gücün, en zalim iktidar bile olsa, sadece baskı ve şiddet üzerinden hüküm süremeyeceğini kabul etmiştir. Hem bu hüküm hem de bilgiyle iktidar arasındaki sıkı bağ Foucault'nun entelektüel sahnede ye-

rini almasından çok evvel kabul görmüştür. Yani "iktidar" daima "üretken" olmuştur. Bir diğer deyişle tarih boyunca siyasi baskı ve dini ideolojiler arasında birlikte yaşam ilişkisi sözkonusu olmuştur. Biyoiktidar yeni değildir! Kropotkin gibi anarşistler elbette "iktidarın" (*pouvoir* yani potansiyel veya yaratıcı güç anlamındaki iktidarın değil, *puissance* yani toplumsal kurumlarda bulunan "başkaları üzerindeki iktidar"ın) hapishaneler, propaganda, disipline edilmiş özneler, kanunlar, ideolojiler, törenler, bilgi türleri ve direnişler ürettiğini; bu bakımdan "üretken" olduğunu göremeyecek kadar saf değildir. Tıpkı Foucault gibi Kropotkin'e göre de bu "üretkenlik" insan refahı için ille de faydalı olmak zorunda değildir. Bilakis temelde baskıcı olmayan yöntemlerle gerçekleştirilen toplumsal kontrol ve düzenleme teknikleriyle ilgilidir (Morris 2004, 209). Kropotkin elbette iktidarın bu türüne de karşı çıkmaktaydı. Bunun yerine doğrudan eylem ve onun üzerinden alternatif toplumsal birliktelik biçimleri "üretmeye" yarayan bir iktidarı savunmaktaydı; bu ise gönüllü dernekleri ve karşılıklı yardımlaşmayı içeriyordu. İktidar, Bakunin'in ifade ettiği gibi, zararlı olduğu kadar yararlı da olabilirdi: "Bilginin, maddi zenginliğin, özgürlüğün, eşitliğin, kardeşlik ve dayanışmanın gelişmesine yardımcı olduğunda yararlı; bunların tersine hizmet ettiğinde zararlıdır" (Lehning 1973, 150).

Yani Kropotkin ve diğer erken dönem anarşistlerinin iktidarı yalnız baskıcı ve zorlayıcı olarak gördüğü iddiası tamamen yanlıştır.

5. Özcülük

Kropotkin gibi sınıf mücadeleci anarşistlerine yöneltilen eleştiriler içinde en yanıltıcı olanlardan ve en çok tekrar edilenlerden biri, insan öznesine özcü bir yaklaşımı benimsedikleridir.

Dünya üzerinde herkes, tüm kültürler, düşüncelerinde bir çeşit insan doğasından bahseder. Akademik felsefeciler, Stirnerci bireyciler, Nietzscheci estetikçiler de buna istisna teşkil etmez. Ancak Kropotkin ve diğer anarşistleri insan doğasının "özcü" kavramsallaştırmasını yapmakla suçlayanlar iki şey ima ederler: Anarşistler ya insan

benliğinin sabit, değişmez ve iyi bir metafizik öze sahip olduğunu savunmaktadır (May 1994, 63-64; Patton 2008, 8; Newman 2004) ya da insan öznelliğine ilişkin Kartezyen bir kavramsallaştırmayı kabul etmişlerdir (Call 1999, 100).

Bana öyle geliyor ki postmodernistler, Kropotkin ve diğer anarşistlerin insan öznelliğine dair fikirlerini tamamen yanlış ifade etmektedir.

Öncelikle, postyapısalcı eleştirmenlerinin aksine, Kropotkin (Elisée Reclus gibi) evrimci bir düşünürdür. Bu nedenle insanları uzun evrimsel tarihin ve gelişmenin bir neticesi olarak görür. Bu durumda onların toplumsallıkları da Newman'ın (2004, 113) varsaydığı gibi herhangi bir metafizik öz değil, evrimin bir ürünüdür. Kendinden önce Marx ve Bakunin'in de tespit ettiği gibi, Kropotkin insanların toplumsal varlıklar olduğunu, Kartezyen anlayışın rasyonel atomları veya burjuva ideolojisinin "soyut" bireyleri (Hobbesçu kuramın asosyal, mülkiyetçi, iktidar peşindeki bireyleri) olmadıklarını belirtir (MacPherson 1962; Morris 1994, 15-18). Hem Marx hem Bakunin hem de Kropotkin –Lacan ve postyapısalcılardan çok evvel– bireye dair bu tür soyut kavramsallaştırmaları reddetmiş, hatta bunlarla alay etmiştir.

Örneğin Marx (ve Engels) *Komünist Manifesto*'da tüm ülkelerin işçilerine birlik çağrısı yaptıklarında bunun sebebi tüm işçilerin farklı kimlikleri –cinsiyet, ırk, milliyet, meslek– olduğunu kabul etmiş olmasıydı. Ayrıca burjuvazinin "insan" kuramında gerçeklik payı yoktu, sadece bir soyutlamaydı bu ve yalnızca "felsefi fantezinin sisli alanlarında" (1968, 57) mevcuttu. Bu nedenle erken dönem yazılarında Marx bireyi bir "toplumsal ilişkiler toplamı" olarak tanımlamaktaydı.

Yani insanların toplumsal varlıklar olduğu ve birbirinden kopuk rasyonel benlikler ya da "soyut" (burjuva) asosyal bireyler olmadıkları Bakunin ve Kropotkin'in yanı sıra Marx'tan günümüze dek birçok sosyal bilimci tarafından da kabul edilmişti.

Aslında olup biten şuydu: 1970'lerde Sartre'ın varoluşçuluğuna ve Husserl'in fenomenolojisine karşı çıkan Fransız akademik filo-

zoflar, o zamana dek tüm sosyal bilimciler tarafından bilinen ve varsayılan bir şeyi kendilerince tekrar keşfettiler: Kartezyen atomların aksine insanlar toplumsal varlıklardı ve tüm insan kültürlerinde karmaşık, bedende şekillenen, değişken ve ilişkisel nitelikte bir unsur olan kişilik (kişisel kimlik) birden fazla kimliği barındırıyordu.

Şunu da belirtmeden geçemeyiz: Sosyobiyologlar, evrimci psikologlar, davranışçılar, Stirnerci egoistler, Hakim Bey ve John Moore gibi kültürel estetikçiler, hatta Foucault ve Deleuze gibi postyapısalcı filozoflar, özcü yaklaşıma Kropotkin'e kıyasla çok daha yakındır.

Gerçekten de Kropotkin "soyut" ve asosyal birey kavramsallaştırmasının –ister Kartezyen düşüncenin rasyonel atomu olarak birey, ister Hobbesçu (Stirnerci) eksendeki mülkiyetçi birey olsun– insanlık tarihi için yeni bir olgu olduğunu ileri sürer. Bunun kapitalizmin yükselişine ve insan emeğinin bir meta olarak algılanışına bağlı olduğunu düşünür. Bu nedenle de kabile toplumunda görülmeyen bir olgudur bu. Kabile toplumları özcü olmayan bir insan doğası kavramına dayalı, toplumsal merkezli bir insani özne kavrayışına sahipti. (Morris 2004, 177-90).

Kropotkin insanı esasen iyi, metafizik bir öze sahip varlık olarak da görmediği gibi –Hobbes kadar Rousseau'yu da eleştirirdi– insanın sosyal ve siyasi ilişkilerden tamamen koparılabileceğini de kabul etmezdi. Toplumsal anarşizme "Maniheist bir mantık" yamayarak iyi ve kötü arasında mutlak bir düalizm ilan eden Newman (2004, 109), Kropotkin'in insan öznelliği kavramına dair oldukça önyargılı ve yanıltıcı bir resim çizer. Newman, Kropotkin'in insan öznelliği kavramının "özcü bir kimlik"le yüklü olduğunu iddia eder. Ne var ki bu özcü kimlik büyük ölçüde Newman'ın kendi hayal ürünüdür. Newman'ın iddiasına göre özcü kimlik, farklı birey kavramlarını birbirine indirgemektedir; fakat bunun Kropotkin'in toplumsal varlık anlayışıyla ya da insan doğası kavramıyla pek ilgisi yoktur (Morris 1994, 10-13). Aslına bakarsanız John Moore'un "yeni" (Stirnerci) anarşizmi, toplumsal anarşizmin ötesindeki "Maniheist bir mantığı" temsil eder. Zira "iktidar"la –genelleyici ve tamamen

negatif bir metafizik soyutlama olarak iktidarla– Stirner ve Nietzscheci eksende yorumlanan (izole, asosyal ego, şiirsel başkaldırıda iktidarını uygulamaya hazır) insan öznesi arasında hiçbir fark görmemektedir (Bakunin ve Kropotkin'in akademik eleştirmenlerinin ileri sürdüğü savların çürütülmesini de içeren, birey kavramı üzerine bir tartışma için bkz. Morris 1993, 92-94; 2004, 180-90).

6. Ekoloji

Erken dönem toplumsal anarşistlerin işçilerin denetimi ve sınıf mücadelesine saplantılı oldukları için çevre meselesini atladıkları iddia edilir. Buna karşın "yeni anarşizmin" belirleyici bir özelliğininse ekolojik anlayış olduğu söylenir (Kinna 2005; Curran 2006).

İki noktaya değinmemiz gerekiyor. Birincisi, bugünlerde hangi siyasi akımdan olursa olsun, "yeşil" olduğunu ve "dünyayı kurtarmayı" amaçladığını iddia etmeyen birini bulmak zordur. İkincisi, sözde postyapısalcı anarşistlerden –örneğin Derrida, Baudrillard, Lyotard, Foucault– hiçbiri ekolojik düşünürler olarak nitelenemezler, zira gerçekçilik karşıtı duruşları doğal dünyayı neredeyse yok sayar.

Diğer yandan bu eleştiri, sınıf mücadeleci anarşizmin gelişimindeki iki önemli figür olan Elisée Reclus ve Kropotkin'in ekolojik dünya görüşünün gelişiminde de öncü düşünürler olduklarını atlamaktadır. Her ikisi de önemli anarşist coğrafyacılardır ve Kartezyen mekanik dünya görüşünün düalizmini, insanmerkezciliğini, belirlenimciliği sarsan birer doğa metafiziği geliştirmişlerdir. Üstelik bunu çevre felsefesi (Zimmerman, Callicott), derin ekoloji (Naess), kuantum fiziği ve sistem kuramı (Bateson, Capra), ekofeminizm (Spretnak) gibi akımların hepsinden önce geliştirmişlerdir. Kropotkin'in (ve Reclus'nün) tespit ettiği ve ilgilendiği konular şunlardır: İnsanlar Tanrı'nın yarattığı özel varlıklar değillerdir ve doğadaki mevcut ilkelere göre evrilmişlerdir. İnsan ve doğa arasında fiziksel ve organik (spiritüel olmayan) bir bağ vardır, öyle ki insanlar doğanın temel bir parçasıdır; açıklık, fırsat, yaratıcılık, eylemlilik ve tüm yaşayanların bireyselliği evrimsel sürecin önemli özellikleridir.

Son olarak Kropotkin ve Reclus, natüralist ve tarihsel (statik veya spiritüel olmayan) bir anlama biçimini öne sürmüşlerdir. Böylece insan anlayışının ve bilginin hem eleştirel düşünce hem de ampirik gözlem ve deneyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Graham Purchase'in öne sürdüğü üzere, Kropotkin çağdaş kaos kuramı ve evrimsel biyolojide yankı uyandıran önemli fikirlerin de tohumlarını ekmiştir. Kropotkin, tıpkı Reclus gibi, özyönetim ve karmaşıklığın önemine değinmiş ve "düzenin" dışarıdan dayatılan bir şey olmayıp içkin olduğunu ve kendiliğinden oluştuğunu vurgulamıştır (Baldwin 1927, 118-19; Purchase 1996, 138). Bir diğer önemli nokta da şudur: Kropotkin'in Darwinci evrim kuramını benimsemesi aynı zamanda Ernst Mayr'ın (2002, 74) tipolojik veya özcü olarak adlandırdığı düşünüşü terk etmesi anlamına gelmektedir. Son dönemlerde Kropotkin'e yapılan eleştirilerde bu detaylar tamamen göz ardı edilmektedir.

Kropotkin'in kaba bir pozitivist (Crowder 1992) veya Kartezyen bir rasyonalist (Call 1999) olarak reddedilmesi –kendisi her ikisi de olamazdı!– maalesef Kropotkin'in (ve Reclus'nün) doğa metafiziğinin ciddi manada yanlış anlaşıldığını göstermektedir (bkz. Morris 2001; 2004, 113-27; Clark ve Martin 2013, 16-34).

Pek çok "yeni anarşistin" aksine Kropotkin (ve Reclus), çevre kaygısını ve doğa "haklarını" içeren "yeşil" anarşizmle sınıf meselesi ve toplumsal adalet olgularıyla ilgili sınıf mücadeleci anarşizm arasında karşıtlık görmek şöyle dursun, bir düalizm dahi görmez. Hatta daha sonraki yıllarda Murray Bookchin (1980; 1982) toplumsal anarşizmi geliştirirken, insanlar üzerindeki tahakkümle doğa üzerindeki tahakküm arasında sıkı bir bağ olduğunu kabul edecektir.

Marksistler çoğu zaman Kropotkin'i ütopik bir hayalci olarak eleştirir. Kuşkusuz bu doğru değildir. Colin Ward'ın 19. yüzyılın en kâhinane kitaplarından biri olarak nitelediği *Tarlalar, Fabrikalar, Atölyeler*'de (1899) Kropotkin toplumsal bir ekonomi modeli çizer. Burada yerelleşmiş (merkezi olmayan) küçük ölçekli endüstrinin, bahçıvanlığın, tarım ve üretimin merkezileşmemiş bir ekonomi içe-

risinde entegre edilmesinin önemi üzerinde durur. Bu bakımdan Kropotkin fabrika sisteminin, küçük meta üreticiliğinin ve büyük ölçekli kapitalist tarımın önemli bir eleştirisini sunar. Böylelikle hem toplumsal ekolojist Lewis Mumford'a (1970) –mega-makine eleştirisinde– hem de savunduğu ekolojik anarşizm dahilinde "eyleme geçmiş anarşiyi" vurgulayan Colin Ward'a (1973) ilham kaynağı olur.

Dikkate değer bir başka noktaysa Kropotkin'in, *Karşılıklı Yardımlaşma* (1902) kitabında, Thomas Huxley ve Herbert Spencer gibi düşünürlerce benimsenen aşırı-Darwinizmi de eleştirmiş olmasıdır. Bu kuram doğanın her daim rekabetçi bir mücadele içerdiğini ve "en güçlünün hayatta kalması"na dayalı olduğunu –yani doğanın sert ve acımasız olduğunu– vurgulamaktaydı. Bunun aksine Kropotkin hem doğa hem de insanlık tarihi boyunca karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmanın evrimsel süreçte önemli bir faktör olduğunu düşünür. Bu tür bir aşırı Darwinciliğe çağdaş biyolojide halen rastlanmaktadır, özellikle de Edward Wilson ve Richard Dawkins gibi biyologlarda (eleştiriler için bkz. Morris 1991, 132-42; Rose ve Rose 2000).

Kısacası erken dönem anarşistlerinin ekolojik bakış açısından yoksun olduğuna dair herhangi bir kanıt yoktur; en azından Kropotkin, Elisée Reclus, Edward Carpenter ve Gustav Landauer gibi toplumsal anarşistler veya özgürlükçü sosyalistler sözkonusu olduğunda (örneğin bkz. Clark ve Martin 2013; Barua 1991; Lunn 1973).

7. Aydınlanma

"Yeni anarşistler" de dahil olmak üzere pek çok postmodern akademisyen arasında Aydınlanma geleneğini topyekûn reddetmek moda haline gelmiştir. 20. yüzyılın siyasi dehşetinin yükünü devletler arası çatışma, faşist ideoloji, yayılmacı kapitalizm gibi asıl sebepler yerine Aydınlanma'ya ve rasyonel düşünceye yıkmaya bayılırlar. Bu tıpkı engizisyon mahkemeleri için İsa'yı suçlamaya benzer ve aynı oranda yanıltıcıdır.

Kropotkin birçok açıdan tıpkı Marx gibi Aydınlanma geleneğini –ki sadece Fransızlara ait olmadığına şüphe yoktur– sahiplenir.

Bu açıdan "postmodern" anarşistlerce Aydınlanma "rasyonalisti", "hümanist" hatta "modernist" olarak eleştirilmiştir. Elbette Kropotkin Aydınlanma geleneğinin pek çok radikal yanını benimsemiştir: bireysel özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi evrensel değerlerin kabul edilmesi; kozmopolit bakış açısının desteklenmesi; özgür düşünce, laiklik ve dini inançlara karşı hoşgörünün vurgulanması; eleştirel düşüncenin ve bilimsel materyalizmin kabulü; mistik sezgiye, ilahi vahye, dini dogmaya dayalı bilme biçimlerinin reddedilmesi; zanaata önem verilmesi ve son olarak bilimsel bilgi ve teknolojik uygulamalar yoluyla insanlığın gelişeceğine inanılması. Buradan hareketle Kropotkin'in siyasi ve dini mutlakçılığa, geleneğin ve teolojinin tahakkümüne karşı "moderniteyi" savunduğunu söyleyebiliriz.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Kropotkin, Aydınlanma geleneğinin (veya "modernitenin") pek çok yönünü de reddetmiştir. Örneğin sadece mutlakiyetçi devleti reddetmekle kalmamış, aynı zamanda demokratik devlet ve temsili hükümet fikrini tümden reddetmiştir. Aynı şekilde kapitalizmi ve serbest piyasa ekonomisini reddetmiş, bilhassa Locke gibi Aydınlanma liberallerinin en önem verdiği kavramlardan olan "özel mülkiyeti" eleştirmiştir. Kropotkin ister rasyonel atom (Descartes), ister soyut asosyal birey (Hobbes, Stirner) olsun insan öznesinin özcü kavramlarının yanı sıra Aydınlanma metafiziğine ve radikal düalizme de karşı çıkmıştır. Zira yukarıda belirttiğim üzere Kropotkin hem evrim kuramın ortaya çıkışının hem de 19. yüzyıl doğa bilimleri ve toplum bilimlerinde meydana gelen gelişmelerin Aydınlanma'nm mekanik felsefesini çürüttüğünü tespit etmiştir. Böylelikle "yeni bir felsefeye" ulaşan Kropotkin'in bu görüşü evrimsel bütüncülük olarak tanımlanabilir (Baldwin 1927, 116-19; Morris 2004, 113-27).

Kropotkin Aydınlanma'yla bağdaştırılan ahlak felsefelerini de eleştirir. Buna Kant'ın rasyonalist etiğiyle (deontoloji) John Stuart Mill ve Jeremy Bentham'ın faydacılığı da dahildir. Buna karşılık Kropotkin "prefigüratif etik" içeren ahlaki bir natüralizm ileri sürer. Kropotkin'in ahlak kuramını ayrıntılı olarak tetkik etmeden birta-

kım sonuçlara varan Benjamin Franks (2006, 94) bu etiği araçlar ve amaçların eşleştirilmesi olarak tanımlar. Bu da David Hume gibi Aydınlanma düşünürlerinin ve sonrasında gelen pozitivistlerin savunduğu hakikat/değer ikilemini çürütür.

Bu nedenle Kropotkin'i (ve diğer sınıf mücadeleci anarşistleri) "modernist" olarak tanımlamak çok yanıltıcıdır. Kendisi pek çok bakımdan "antimodernisttir."

Kropotkin mutlakçılığın altını oymak, insanın eylemliliğini ve toplumsal özgürlüğünü savunmak için "akıl" kavramını benimsemiştir. Ancak bu, Kropotkin'in (ya da Hume, Diderot ve Adam Smith gibi Aydınlanma düşünürlerinin) sezgi, duygu, arzu ve hayal gücü gibi diğer insan becerilerini göz ardı ettiği anlamına gelmez. Smith'i takip eden Kropotkin, ahlaki değerlerimizin hem akıl hem de duygu ürünü olduğunu ve insan toplumlarının yaşamında doğal bir gelişim kaydettiklerini ileri sürer. Kropotkin için asıl önemli olan, sevgi ve dayanışma duygularıdır. Bu duyguların ikisi de insanlara has değildir, tüm toplumsal hayvanlarda mevcuttur (Kropotkin 1924, 199-208; Morris 2004, 161-63).

Kropotkin'in eleştirel düşünceye ve deneysel bilime önem vermesi, insan hayatının ve kültürünün öteki alanlarını değersizleştirdiği ya da görmezden geldiği anlamına gelmez. Emma Goldman gibi Kropotkin de sık sık edebiyat üzerine konuşmalar yapardı; özellikle de Rus edebiyatı ve tiyatrosu konusunda birikimliydi. İngiltere'deki edebiyat çevrelerinde büyük saygı gören Kropotkin, Oscar Wilde, Bernard Shaw ve William Rossetti'nin de yakın dostuydu (George Woodcock'un girişine bkz. Kropotkin 1905).

Kropotkin ve diğer sınıf mücadeleci anarşistler sık sık Aydınlanma "hümanistleri" (veya "rasyonalistleri") olarak nitelenir; bu terimlerse en olumsuz ve aşağılayıcı anlamları içerecek şekilde kullanılır. Eğer hümanizmden (veya "rasyonalizmden") anlaşılan şey insanın tanrıvari bir yaratık olduğuysa (bu bakış açısı, Baconcı [veya Faustçu] bir anlayışı beraberinde getirir ve insanın doğa üzerindeki teknolojik tahakkümünü olumlar), Kropotkin ne bir hümanist ne de

felsefi bir rasyonalisttir; zira Darwin gibi ampirik bilginin önemini vurgulamıştır.

"Yeni" veya postmodern anarşistlerin dini mistikler ve din savunucularıyla el ele verdiğini, hümanizmi (ve bilimi) insanmerkezcilikle ve tahakkümle özdeşleştirdiklerini görmek umut kırıcıdır.

Kropotkin, "gelişme efsanesinin" yaygın kabul gördüğü bir dönemde yaşamasına karşın, insanlık tarihine dair –yakın arkadaşı Reclus gibi– incelikli ve bütüncül bir anlayış geliştirmiştir. Tarihi ne sonsuz gelişimin kayıt defteri olarak ne de anarko-ilkelciler gibi kültürel bir yozlaşma ya da güya göklerden "düştükten" sonra yaşanan çöküş (tarım) olarak görür. Böylece Kropotkin cehaleti ve maddi kıtlığı alt etmek adına bilim ve teknolojinin önemini vurgulamakla beraber –hiyerarşik ilişkilerin ve özellikle devlet iktidarının doğuşu gibi– insanlık tarihinin pek çok gerici yönüne de değinir. Bu nedenle Kropotkin insanlık tarihi boyunca daima "iki eğilimin" var olduğunu dile getirir. Bunlardan birisi şamanlar, peygamberler, rahipler ve hükümetler tarafından temsil edilen denetim ve tahakküm mirasıdır; diğeriyse insanların toplumsal kurumlar ve gönüllü dernekler kuran yaratıcı gücünün yanı sıra halkların tarih boyu süren kurtuluş mücadelelerinde görülen özgürlük ve mücadele mirasıdır (Baldwin 1927, 146-47; Bookchin 1999, 278).

"Medeniyetler çatışmasında" sözde İslami köktenciliğe karşı koymak isteyen sağcı neoliberaller şimdi de Aydınlanma geleneğini savunmaya başladılar. Bu noktadan bakılınca anarşistlerin Foucault'yu takip ederek Aydınlanma'ya karşı ya da ondan yana olmak gibi bir meseleyi tümden reddetmeleri gerekir. Yani Foucault'nun tabiriyle bu "şantaja" boyun eğmeyi reddetmeleri gerekir (Rabinow 1984, 42-43).

Kropotkin'in uzun zaman evvel tespit ettiği üzere, Aydınlanma'nın mirası bir nebze muğlaktır (Aydınlanma'mn sıkı bir savunması için bkz. Bronner 2004). Kropotkin'i sanki entelektüel sapkınlıkmışçasına Aydınlanma "rasyonalisti" olarak damgalamaksa beyhude ve kafa karıştırıcıdır.

8. İdeoloji

Kropotkin gibi erken dönem sınıf mücadeleci anarşistlere, Murray Bookchin gibi çağdaş anarşistlere ve Kara Blok gibi anarşist gruplara yöneltilen bir diğer eleştiri de ideolojik olduklarıdır. Eski bir liberal saçmalık olan "ideolojinin sonu" fikrini kabul ederek "yeni anarşistlerin" (Stirner ve Nietzsche dahil) ideolojik olmadığı kanısına varan Giorel Curran (2006) tüm eski kuşak anarşistleri ideolojik oldukları için kınamaktadır. Buradan hareketle eski kuşak anarşistler doğrudan şiddet yanlısı ya da "özcü" olmasalar bile en azından dogmatik, sekter ve doktrinci –geleneğe körü körüne bağlı, otoriter, liderci ve cepheleştirici– olarak gösterilir. Buna karşın "yeni anarşistler" ise –şiirsel teröristler, anarko-ilkelciler, anarko-kapitalistler, Stirnerci bireyciler, postyapısalcı anarşistler– açık fikirli, şiddet karşıtı, hoşgörülü, esnek, çok yönlü, ideoloji yerine metodolojiyle meşgul olan, tüyler ürpertici bir anarşist ideoloji yerine anarşizmin "ruhunu" taşıyan düşünürler olarak tarif edilir. John Moore ve Ruth Kinna gibi diğer akademisyenlerin yanı sıra Curran, anarşizm tarihinin fazlasıyla basit, doğrusal ve çift kutuplu bir kavramsallaştırmasını sunar. Ancak Curran "eski" ve "yeni" anarşizmler arasında bir süreklilik bağlantısı olabileceğini de kabul eder.[58]

Bu başarısız analizdeki birkaç hususa değinmemiz gerekiyor. Öncelikle, ideolojik olmayan bir entelektüel duruş ya da siyasi

58. John Moore'un iki kutuplu anarşist tarih kavramsallaştırması *Green Anarchist*'in [Yeşil Anarşist] sayfalarında oldukça rahat görülebilir (örneğin: 57 [1999] 157). Burada toplumsal anarşistler bir hakaret olarak "solculukla" itham edilmekte; karanlık, siyasi şantajcılar olarak yadsınmaktadır. Aynı zamanda Todd May üzerine incelemesinde (1994) Moore anarşist tarihe ilişkin açıkça "iki-aşamalı bir dönemlendirme" sunar (*Anarchist Studies* 5 [1997] 157). Kendisi bana, Kropotkin'in devrimci anarşizminin "köhne" olduğunu söylemiş ve bu konuda bir kitap yazmamı önermiştir. Yazdığım kitapsa (2004) Kropotkin'in anarşist kuram için süregiden önemini anlatmayı hedeflemiştir. Ruth Kinna konusunda da benzer şeyler söylenebilir. "What Is Anarchism" [Anarşizm Nedir?] başlıklı kısımda anarşizmin bir nebze incelikli bir anlatısını ortaya koymasına karşın, "eski" ve sözde "yeni" anarşizm arasında yaptığı kesin ayrım ve "geleneksel" anarşizmin (yani sınıf mücadeleci anarşizmin) artık "demode" (2005, 21) olduğuna yönelik iddiası derinlikli bir incelemeye yakışmaz. "Eski" ve sözde "yeni" anarşizm arasında bir düalizm ileri sürmek hem kavramsal hem de tarihsel bakımdan, en hafif ifadesiyle, sorunludur.

konum olamaz (elbette "ideolojik" terimini aşağılayıcı şekilde kullanmıyorum). Anarşistler ve bütün siyasi radikaller hem düşünceleri hem de eylemleri vasıtasıyla bir ideolojiyi ifade ederler. Otonomist Marksizm, anarko-ilkelcilik, Stirnerci aşırı bireycilik, postmodern anarşizm ve şiirsel terörizm (ontolojik anarşi!) birer ideolojidir, bu düşünceleri benimseyenlerse herhangi bir toplumsal anarşist ya da sınıf mücadeleci anarşist kadar ideolojiktir.[59]

Elbette eski anarşistler –ister karşılıkçılar (Proudhon), ister kolektivistler (Bakunin) ve anarko-sendikalistler (Rocker), isterse de anarşist komünistler (Kropotkin, Reclus, Goldman, Malatesta) olsun– siyasi bir ideoloji olarak anarşizme bağlıydı. Hepsi bir siyasi gelenek olarak toplumsal anarşizme kafa yormuş, (toplumsal) anarşizmi savunmuş ve bu görüşleri siyasi bir ideoloji ya da gelenek biçiminde yaymaya çalışmış, ancak geleneğe körü körüne bağlı kişiler olmamışlardır. Örneğin Kropotkin, Proudhon'un ve Bakunin'in anarşizminin kimi yönlerine eleştiri getirmiştir, ancak çağdaş akademisyenler içindeki radikalleri temsil eden Moore, Holloway ve Kinna'nın aksine, bu düşünürleri gösterişli bir üslupla "köhne", alakasız veya "modası geçmiş" olarak yorumlamamıştır.

İkincisi, erken dönem anarşistler arasında (Bakunin'den Landauer'e), anarko-ilkelci Bob Black ve John Moore kadar doktrinci, dogmatik, sekter ve "ideolojik" şahsiyetlere rastlamak pek de mümkün değildir. Zira sözkonusu anarko-ilkelciler, medeniyeti *topkyekûn* küçümser, özgürlükçü sosyalizme kin duyar ve her tür sınıf mücadelesini reddeder. Anarko-ilkelcilik hakikaten de ABD aşırı sağının bireyci bir uzantısına benzer (Sheehan 2003, 43).

Bakunin ve Kropotkin gibi anarşistler –tüm radikal akademisyenler gibi– her zaman yeni fikirlere ve –felsefi, kültürel, siyasi, bilimsel– çeşitli kaynaklardan gelen düşünceleri eleştirel bir süzgeçten geçirmek kaydıyla değerlendirmeye açıktı. Kimi postmo-

59. Bu radikal eğilimleri anmamın sebebi onlara karşı çıkmam değil, bunların Curran (2006) tarafından "yeni" anarşizm ve "ideoloji sonrası" olarak nitelenmesidir.

dern liberal eleştirmenlerinden çok daha derin bir bilgi birikimine sahiptiler; ancak üniversitede çalışan bir akademisyen değil de anarşist olduklarından, olabildiğince açık ve bilhassa da işçi sınıfına seslenen anlaşılır bir dille yazmayı seçiyor, fikirlerini yine de tutarlı bir bütünlük içerisinde ifade ediyorlardı. Ancak ne Bakunin ve Kropotkin ne de Reclus, Spinoza veya Hegel gibi felsefi bir sistem yaratma çabasında değillerdi. Tüm bunlar, –örneğin hem kabile komünalizmini hem Stirner bireyciliğini savunmak gibi– çelişen fikirleri bir arada sunabildikleri için kendilerini takdir eden; ağır, karmaşık ve anlaşılmaz dille yazmayı marifet sanan "yeni" anarşistlerden oldukça farklıdır.

Kropotkin (toplumsal) anarşizmi benimseyip onu siyasi bir gelenek olarak geliştirmekle kalmamış aynı zamanda yaşamında ve eylemlerinde anarşizmin "ruhunu" hayata geçirmiştir; elbette I. Dünya Savaşı'nın başlarında talihsiz bir şekilde ilkelerinden sapması dışında. Reclus anarşizmin "ruhunu" daha da iyi ifade etmiştir (bkz. Morris 2007; Clark ve Martin 2013).

9. Sonuçlar

Neticede (toplumsal) anarşizmin sözde postyapısalcı eleştirisinde pek dişe dokunur bir fikir bulunmadığını söyleyebiliriz. Richard Day'in (2005) güncel toplumsal hareketlerdeki anarşist eğilimleri incelediği harikulade çalışması da bu görüşü destekler niteliktedir. Zira Day, Kropotkin'in uzun zaman evvel tahakküm mantığıyla dayanışma mantığı (yani anarşizm) arasında süregelen bir çekişmeye işaret ettiğini belirtir. Ayrıca Kropotkin'in devlet üzerine yazılarının Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla* (1988) eserine "önceden fikir verdiğini" ve Kropotkin'in "kitlelerin" yaratıcı iktidarının yalnız direnişte değil, aynı zamanda karşılıklı yardımlaşma ve gönüllü birliktelikte de görüldüğünü tespit ettiğini dile getirir. Buysa tarihte ya doğrudan eylemle ya da Day'in "yapısal yenilenme" addettiği süreçle başarılmıştır. Bu nedenle Day, Kropotkin'in "ilk postanarşist" (2005, 121-23) olduğu sonucuna varır.

Elbette Kropotkin hiçbir şeyin "post"u değildi. Ancak bu iddia postyapısalcıların siyasetinde hakikaten de yeni bir şey olmadığına işaret ediyor. Day postyapısalcı filozofların (Deleuze, Foucault, Derrida) ve otonomist Marksistlerin (Hardt ve Negri 2005; Holloway 2005) toplumsal anarşizm veya sınıf mücadeleci anarşizmindeki temel ilkeleri alıp pek de referans vermeden kendi yazılarına uyarladıklarını tekrar tekrar ifade eder. Çekingen bir şekilde şunu söyler: "Farkında olmasalar da Deleuze, Foucault ve Derrida anarşist geleneğe çok şey borçludurlar" (2005, 94). John Holloway'in otonomist Marksist metni *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek* (2003) mevcut anarşizmin varlığını ya kasten kabul etmemektedir ya da bu siyasi geleneğe dair feci bir cehalet içindedir. Zira anarşistler hem liberal reformculuğa hem de Marksist devrimci partiye ve işçi devletine yüzyıldan uzun bir süredir alternatifler önermektedir. Hakikaten de ilk kez hükümetsiz ve komünist bit toplum fikrini ileri süren William Godwin'den beri bu böyledir (Baldwin 1927, 290).[60]

"Birliktelik mantığı," "yapısal yenilenme," "iktidar olmadan dünyayı değiştirmek." Tüm bunlar toplumsal anarşistler ve sınıf mücadeleci anarşistlerce yıllardır savunulan radikal pratikler olup son zamanlarda postmodernistler tarafından yeniden keşfedilmiştir!

60. İlginçtir ki Holloway'in metninde anarşizm lafının geçtiği tek yer anarşizmin –reform ve devrimden bağımsız olarak– çağdaş aktivistleri artık "ilgilendirmediği" iddiasıdır (2005, 21).

12*
Ekoloji ve Sosyalizm (2010)

BU MAKALEDE EKOLOJİ VE sosyalizm arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlıyorum. Ama daha ziyade dolaylı bir yol izleyecek, genel olarak politik ekolojiye dair tartışmaları irdeleyerek bilhassa karşı karşıya olduğumuz ekolojik krize karşı geliştirilen çeşitli siyasi tepkilerin ana hatlarını belirleyeceğim.

Bookchin ve Commoner

Uzun zaman önce biyolog Paul Sears (1964) ekolojiyi "yıkıcı bir bilim" olarak nitelemişti. Kuşkusuz 1960'lı yıllarda çevre meseleleriyle ilgilenmeye başladığımda ekoloji radikal bir hareket olarak görülmekteydi. Murray Bookchin'in (1971) ve Barry Commoner'ın (1972) yazıları bir ekolojik krizle karşı karşıya olduğumuzu ve bu krizin kökeninin ekonomik sistemde –kapitalizmde– yattığını ortaya koymaktaydı. Zira kapitalizm insanın refahına değil sanayinin gelişimine, sınırsız büyümeye ve teknolojiye odaklanmış, kâr üretimi ekseninde düzenlenmiş bir sistemdi; hatta Lewis Mumford'un (1970) "mega-makine" adını verdiği bu sistemin başarıları göklere çıkarılıyordu.

Genel itibarıyla hem Commoner hem de Bookchin kapitalizmin kendimize ve dünya üzerindeki tüm hayata zararlı olduğunu fark etmişti, çünkü kapitalizmin temelindeki ahlaki ilke doğa üzerindeki

teknolojik tahakküme dayanıyordu. Bu insanmerkezci ahlaka göre biyosferin herhangi bir değeri yoktu, sermaye tarafından sömürülecek bir kaynaktan ibaretti.

Commoner ve Bookchin'in tespit ettikleri "modern kriz"in bir bölümüne dayanak oluşturan ağaçsızlaşma, şehirleşme, endüstriyel tarımın etkisi, okyanuslar ve atmosferdeki kirlilik, zehirli kimyasallar ve gıdalardaki katkı maddeleri, yaban hayatının aşırı tahribi ve biyoçeşitliliğin kaybı gibi çok sayıdaki ekolojik probleme bir ilaveydi bu.

Şimdilerde neredeyse evrensel olarak kabul edildiği üzere dört bir yanımız çeşitli ekolojik sorunla çevrilmiş vaziyette. Kuşkusuz bunlar yaygın yoksulluk, artan ekonomik eşitsizlikler, kitle imha silahlarının ortaya çıkması, "şiddet diyalektiği", siyasi baskı ve temel insan haklarının reddi, serbest piyasa kapitalizminin dayatılmasını takip eden toplumsal ve ekonomik tahribat gibi sıkıntı verici diğer sorunlarla bir arada sayılmalı.

Paul Ekins'in "tekil, sistematik sorun" (1992, 13) olarak nitelediği tüm bu sorunlar birbiriyle bağlantılıdır ve aslen küresel kapitalizmden kaynaklanmaktadır.

Yaklaşan Kıyamet?

Mevcut ekolojik krizle ilgili dikkat çekici olan, bu krizin daima dini bir metafizik üzerinden yorumlanmasıdır. Buradan hareketle çevre sorunları adeta bir kıyametle yüz yüzeymişiz gibi anlatılır. Bu mahşer günü senaryosunda, insanların doğaları gereği çevreye karşı yıkıcı oldukları fikri ilk günahın yeni bir yorumu olarak aktarılır. Yani insanlar, en azından "düşüşten" (tarımın gelişmesinden) beri, yeryüzünün "yabancıları" ya da "parazitleri" olarak görülür. Bu görüş Edward Wilson (2006, 13) gibi saygıdeğer biyologlar tarafından dahi dile getirilir. Elbette diğer yandan bir tür kefaret çağrısı da yapılmakta ve herkesten gezegeni "kurtarması" beklenmektedir.

Müdahale etmemiz gereken ciddi ekolojik sorunların olduğu elbette doğrudur. Ancak felaket tellallığının ötesine geçmeyen kı-

yamet senaryolarına gerek yoktur.

Darwin'in Evrimsel Ekolojisi

Ekoloji, ekolojik bakış açısı ve ekolojik anlayışın gelişimi elbette uzun bir tarihsel sürece dayanır. Ekoloji esasen 19. yüzyılın sonuna doğru gelişim göstermiştir ve bu süreçteki en önemli kişi Charles Darwin'dir. Yine de ekoloji hareketinin gurularından bazılarının Darwin'in adını anmaması ilginçtir (örneğin Naess 1989; Shiva 1989; McKibben 1990; Merchant 1992). Darwin'in evrimsel ekolojisini bu kadar önemli yapan, şu ilkeleri ileri sürmesidir:

- İnsanların, Tanrı'nın yarattığı özel varlıklar değil, doğal dünyanın ilkelerine göre belirlenen evrimsel bir sürecin ürünleri olduğu fikrini ortaya koyar: Yani üçte bir şempanzeyizdir.
- İnsanların doğaya içkin olduğunu ve onun bir parçası olduklarını vurgulayarak kuantum fiziğinden (Capra), fenomenolojiden (Heidegger) ve feminist felsefeden (Plumwood) çok önce insanın saltanatını alaşağı eder.
- Kartezyen düalizm, özcülük ve insanmerkezci etik içindeki mekanik dünya görüşünü tümden reddeder.
- Açıklık, yaratıcılık, şans ve olasılık temelinde tüm canlıların evrimsel süreçteki failliğini ve bireyselliğini vurgular.
- Hem natüralist hem de tarihsel olan, fakat spiritüel veya dindar olmayan bir anlama biçimi ortaya koyar. Böylece tanrılara ya da çeşitli spiritüel varlıklara dair kavrayışlara son verir.

Erken Dönem Ekososyalizmi

Peter Gould'un *Early Green Politics* (1988) kitabında bahsettiği üzere, 19. yüzyıl sonlarında, yani birinci dalga ekoloji hareketi içerisinde –bu hareket sanayi kapitalizminin çevre üzerindeki etkilerine karşı bir tepki olarak gelişmiştir– sosyalizm ve "yeşil" duyarlılık arasında sıkı bir bağ kurulmuştu. Erken dönem sosyalistlerin birçoğu ekoloji meseleleriyle yakından ilgiliydi. Toplumsal adalet ve sınıf mücadelesi merkezli sosyalizmle doğaya saygıyı ve sanayi

kapitalizminin eleştirisini içeren ekolojik hassasiyeti birleştirme konusunda istekliydiler. William Morris, Robert Blatchford, Peter Kropotkin, Henry Salt ve Edward Carpenter farklı yönleriyle birer ekososyalisttiler.

Ekolojinin Tarihi

Ancak sosyalizmle ekoloji arasında içsel bir bağ bulunmaz; aksine ekolojinin öncüleri aşırı sağ siyasete yakındır. Anna Bramwell'in (1989) ekoloji hareketinin -yabani hayatın korunması, organik tarım ve kırsala dönüş hareketinin- tarihi hakkındaki çalışmasında işaret ettiği üzere, ekolojik görüşün öncülerinin birçoğu ya faşistti ya da en azından sağ görüş sempatizanıydı. Rolf Gardiner, Henry Williamson, John Hargrave ve Alman Nasyonal Sosyalizminin önde şahsiyetleri olan Walther Darre, Rudolf Hess ve Martin Heidegger de bu gruba dahildi. Yani ekoloji etiği ya da ekolojik duyarlılığın siyasi yelpazenin tamamına hitap ettiğini kabul etmemiz gerekir.

Bu nedenle ekolojik krize verilen çeşitli ve çelişkili siyasi tepkilerin politik ekoloji literatüründe anlatıldığı haliyle bir özetini vermek faydalı olabilir. Yedi önemli tepkiyi aktaracağım.

1. Otoriter Ekolojik Siyaset

Ekoloji ve faşizm arasında pek çok sosyalistin çevre hareketini özü itibarıyla gerici addederek reddetmesine sebep olan sınıfsal bir ilişki olmasına rağmen, üzerinde durulması gereken asıl olgu ekolojik krize verilen tepkilerin pek çoğunun otoriter siyasete sürüklenmesidir. Bilhassa da nüfus artışını ve kaynakların tüketilmesini vurgulayarak durumun vahametini irdeleyen meşhur düşünürlerin birçoğu, çözüm için kuvvetli bir merkezi otoriteye ihtiyaç duyulduğunu dile getirir. William Ophulus'un (1977) ifadesiyle yapacağımız seçim "Leviathan ile tarihe gömülme" arasındadır.

"Tragedy of the Commons" başlıklı makalenin yazarı Garret Hardin, burada serbest piyasa kapitalizminin reklamını yapar. Bir defa "müşterek" kavramından hiçbir şey anlamadığı ortadadır. Sa-

vunduğu jeopolitika içerisinde devlet hem üremeyi hem de çevresel tahribatı engellemek için zalim bir güce sahip olacaktır. Bu açıdan Hardin'in bir "ekofaşist" (Hay 2002, 174-77) olarak nitelenmesine hiç şaşırmıyorum.

Rudolf Bahro'dan da aynı eksende bahsetmek mümkündür. Kariyerinin başında Doğu Almanya Komünist Partisi'nin öncü entelektüellerinden bir olan Bahro, *The Alternative in Eastern Europe* (1978) başlıklı kitabında Sovyet komünizminin meşhur bir eleştirisini yapmıştır. Bunun ardından "öngörülü bir yeşil kuramcı" oluvermiş ve "köktenci" kanattan bir parti olan (fundis [köktenciler]) Batı Almanya Yeşil Partisi'nin başına geçmiştir. Ömrünün sonuna doğru iyice (bir tür mistik ve gnostik) dindarlığı benimseyip muhafazakâr ve otoriter bir "kurtuluş hükümetinin" güçlü bir savunucusu haline gelir. "Yeşil Adolf"u müdafaa ettiği dahi olmuştur. Çağdaş neo-Nazi'lerin kendilerini açıkça radikal çevreciler olarak gördüklerini tekrar söylememize herhalde gerek yoktur.

2. Derin Ekoloji

Geçtiğimiz yüzyılın sonlarına doğru ekoloji hareketinin içinden pek çok kişi, "derin ekoloji" olarak bilinen bir düşünce akımına kapılmıştı. Bu terim Norveçli filozof Arne Naess tarafından türetilmiş, reformcu ve "sığ" çevrecilere karşı radikal bir hareket olarak savunulmuştu.

Derin ekolojinin özellikleri şunlardır: Paul Ehrlich ve Garret Hardin gibi yazarları takip ederek insan nüfusunun artışını yaklaşan ekolojik felaketin asıl sebebi olarak gören neo-Malthusçu eğilim; yabani hayat alanlarının korunmasına verilen önem; tarımın ve kent bağlamının tümden yoksayılması; yeni bir "ilk günah" kavramı oluşturarak insanlığı dünyadaki yaşam için bir tehdit olarak görmeye dayalı tekdüze bir eğilim; biyomerkezcilik ya da "biyosferik eşitlikçilik" savunması, bir diğer ifadeyle insan karşıtı duygulara –örneğin derin ekolojistler insan nüfusunu azalttığı için AIDS salgınını memnuniyetle karşılarlar– yol açan bir ilke ve son olarak, ekolojik

krizin temelde ideolojik bir pencereden görülmesi; yani insanmerkezciliğin yayılmacı özelliğinin insanları doğadan farklı ve üstün görerek doğayı bir kaynak olarak sömürmeyi meşru kılan etiğin sonucu olarak düşünülmesi. Buna rağmen derin ekolojistler "ekolojik bilinci" de savunur. Güya bu bilinç, temelini garip ve uyumsuz bir sürü felsefi ve dini gelenekten alır: kabile halklarının animizmi, Taoizm ve Budizm gibi spiritüel Doğu gelenekleri, Hıristiyanlık'taki Aziz Francesco geleneği; Gandhi'nin Advaita Vendanta savunması; Spinoza, Whitehead, Heidegger felsefeleri ve Fritjof Capra tarafından yorumlandığı şekliyle "yeni fizik" (Devall ve Sessons 1985).

Murray Bookchin yalnız insan karşıtlığı ve neo-Malthusçu eğilimleri sebebiyle değil, aynı zamanda kapitalizmi ve ekolojik sorunun toplumsal kökenini görmezden geldiği için derin ekolojiye çok sert eleştiriler getirmiştir. Naess (1989) gibi derin ekolojistler her ne kadar "yeşil" olmanın "mavi" (muhafazakârlık) ile "kızıl" (devlet kapitalizmine indirgenmiş haliyle sosyalizm) arasındaki çekişmeyi aşmak anlamına geldiğini savunsa da aslında siyasetleri hem kapitalist şirketlerin hem de ulus-devletin devamlılığını öngörür.

Örneğin Edward Abbey ve Dave Foreman gibi derin ekolojistler –her ikisi de neo-Malthusçuları onaylar– ABD hükümetinin daha fazla göç almaya (özellikle de Meksika sınırından) son vermesinin elzem olduğunu vurgular. Robin Eckersley gibi derin ekolojistler devleti ekonominin planlanmasındaki rolü sebebiyle övgüye layık bulmakta, pazarıysa (kapitalizm) kaynak dağıtımının belirleyicisi olarak kabullenir. Tüm bunlar liberal demokratların karma ekonomisinden pek de farklı sayılmaz; siyaseten hepsi liberal ve reformcudur (Naess 1989; Eckersley 1992).

3. Spiritüel Ekoloji

Spiritüel ekoloji hem derin ekolojiye en yakın olan ve onunla en çok bağdaştırılan hem de ekolojik krize verilen tepkiler arasında en yaygın olandır. Aslında insan, ekolojik tartışmalara başlar başlamaz hatalı bir ikilemde kalır. Buna göre ya dini mistikler veya neo-pa-

ganlarla birlik olup doğaya karşı "kutsal" ya da dini bir anlayış benimsemek ya da vahşi bir emperyalizmi ve sanayi kapitalizmini kabul etmek durumundayızdır. Bize sunulan katı seçim, mekanik felsefe ve doğa üzerinde kurulacak teknolojik tahakkümle metafiziği kucaklamak arasındadır; ya paranın ya da tanrının tarafını seçmeye dayalı (yanlış) bir ayrımdır bu.

Tipik bir örnek, David Watson'ın *Against the Megamachine* (1999) kitabıdır. Burada bize sunulan seçenek ya beraberinde gelen ideolojileriyle birlikte "endüstriyel kent medeniyetinin hapishanesini" ya da "ilkelciliği" –bu ise teknolojinin tümden reddini, avcı toplayıcı varlık biçiminin onaylanmasını, neo-paganizmi, yani kabile animizmini içerir– benimsemektir.

Günümüzde yeryüzünün tüm dinleri çevreci bir hassasiyeti benimser ve bu bakımdan sözkonusu dinler ekolojik krize uygun cevaplar olarak alınır. Kimi zamansa dini metafizik Starhawk'ın (1982) doğa ana dinini benimsemesi örneğindeki gibi özgürlükçü bir siyasetle birleştirilir. Başka bir örnekse Peter Marshall'ın (1998) Taoizm, Budizm ve Advaita Vedanta'nın harmanlanmasından oluşan çok yönlü bir yeniçağ dinine övgüsüdür. Doğaya dair "yeni bir felsefe" olarak anılsa da aslında bu, antik dini geleneklerin yeniden onaylanmasından ibarettir.

Tüm spiritüel ekolojistlerin atladığı bir konu daha var: Darwin'den ve erken dönem edebi natüralistlerden çıkan, hem etnikmerkezciliği ve doğayı fethetme etiğiyle beraber mekanik felsefeyi hem de spiritüalizmi veya herhangi bir dini metafiziği reddeden bir başka ekofelsefe geleneği mevcuttur. Sözkonusu gelenek her tür spiritüalizmden uzak, farklı bir ekolojik bakış açısıdır.

4. Ekoilkelcilik

Spiritüel ekolojistler mevcut krizi ruhani bir kriz olarak görüp 18. yüzyıl Aydınlanma'sının radikal yanlarını reddederken, ekoilkelciler (örneğin Watson) mevcut krizin temel sebebinin medeniyetin kendisi olduğunu ileri sürer. "Medeniyeti" insan özgürlüğünün ve

çevrenin yok olmasına sebep olan bir "Leviathan" ya da "canavar" olarak yorumlama eğilimindeki bu akımın başını çekenler Fredy Perlman (1983) ve John Zerzan'dır (1994).

Her ikisi de avcı toplayıcı geçmişimizi erdemin, özgürlüğün ve hakiki yaşamın öne çıktığı tertemiz bir çağ gibi görür, bir bakıma "soylu vahşi" mitini yeniden yazar. Bu görüşe göre insanlığın tarımı geliştirmesinden (düşüşten) sonraki son bin yıllık geçmişi bir zulüm ve hiyerarşik kontrol çağı olup doğadan kopuşu ve neticesinde çevrenin sürekli tahribatını içerir. İnsanın hayal gücünün tüm ürünleri –çiftçilik, sanat, edebiyat, felsefe, teknoloji, bilim, kent hayatı, sembolik kültür– Zerzan tarafından topkyekûn olumsuzlanır. Zerzan'a göre gelecek ilkeldir.

Ekoilkelciler sık sık taş devrine dönmek niyetinde olmadıklarını ifade etseler de mevcut durumda yaklaşık altı milyar insanı besleyen bir dünyada kent hayatını, teknolojiyi ve tarımı tümden reddetmenin akla yatkın bir öneri olmadığı açıktır. Ekoilkelciliğin radikal ekolojistler (Bookchin 1995; Albert 2006, 178-84) ve neoliberaller (Whelan 1999) tarafından yaygın şekilde eleştirilmesiyse hiç şaşırtıcı değildir.

5. Yeşil Kapitalizm

1991'de derin ekolojistlerin 1990 Dünya Günü'nü ve mevcut ekolojik krizi tartışmak için buluştukları bir toplantıda birçok katılımcı hükümetlere ekolojik sorunlara değinmeleri çağrısı yapmakla kalmamış, üstüne üstelik bir de çözüm olarak toprağın ve yaşamın özelleştirilmesini önermişti (Oelschlaeger 1992). Yani güncel çevre sorunlarının büyük firmalara çağrıda bulunarak çözülebileceğini, bu uğurda özel mülkiyet haklarının genişletilmesini ve piyasa mekanizmalarının kullanılmasını öngörüyorlardı. Böylece kapitalizm çevre sorunlarının sebebi değil, çözümü olarak algılanıyordu.

Yeşil kapitalizm yalnız derin ekolojistlerce değil, aynı zamanda neoliberallerce de benimsenmiş ve bu durum, "sürdürülebilir kalkınma" kavramının ortaya çıkışıyla aynı zamana rastlamıştır. Kapitalist

sistemin sermaye birikimi mantığına ve "büyü ya da öl" şiarına dayandığı göz önüne alınırsa sürdürülebilir kalkınma kavramının bir tezat olduğu açıkça görülebilir. Aslında bu kavramın methettiği şey sürekli büyüme, yani kapitalizmdir.

Ancak şaşırtıcı olan (belki de hiç şaşırtıcı olmayan!) şey son otuz yılda yeşil kapitalizmin ya da serbest piyasa çevreciliğinin reklamını yapan pek çok kitabın yayımlanmış olmasıdır (örneğin Hawken 1993). Coşkulu çevrecilerin büyük kısmının farklı biçimlerde de olsa kapitalist olması dikkate değerdir. Al Gore, Zac Goldsmith (*The Ecologist* dergisinin sahibi) ve Lord Peter Melchert (GDO karşıtı kampanyalarının meşhur figürü) birer milyonerdir. Ayrıca Yeşil Parti'nin (İngiltere) eski gurusu ve şimdilerde Yeni İşçi Partisi'nin ekolojik meselelerdeki danışmanı Jonathon Porritt kısa zaman evvel kapitalizmin erdemlerini öven bir kitap yayımlamıştır (2005).

Sara Parkin ve Jonathan Porritt'in başını çektiği Gelecek Forumu gibi pek çok ekolojik kurumun finansal bakımdan ICI, BP, Tesco gibi çokuluslu firmalar tarafından desteklendiği de doğrudur (Heartfield 2008, 31). Mevcut yeşil kapitalizme dair üç eğilim dikkat çeker.

Birincisi, kapitalist firmaların genellikle önde gelen aktivistlerin desteğini kazanarak toplumsal imajlarını "yeşilleştirme" çabasında olmasıdır. Çevre tahribatı sicili epeyce kabarık olan Shell firması onyıllardır bu çabayı göstermektedir. Bugünlerde dev çokuluslu firmalardan ekolojik hassasiyetini gururla anlatmayan bir tanesini bulmak zordur. Shell, Rio Tinto, McDonalds... bunların hepsi "sürdürülebilir kalkınmaya" adanmış olduklarını ilan eder.

İkincisi, çoğu insan bir çevre krizinin varlığını kabul etmesine rağmen, sözkonusu krizin maneviyat eksikliğinden ve dünyada çok fazla insan olmasından kaynaklandığına veya ağaçsızlaşmanın asıl sebebinin –Vedanta ve Rio Tinto gibi kereste firmaları, maden şirketleri ve et üretimine odaklı çiftçilik firmaları değil– yoksul köylüler olduğuna dair savlar geliştirmek için müthiş çaba gösterir. Gerçeğin üzerini daha da örtmek için küresel ısınmanın ve diğer çevre meselelerinin büyüme ve kâr odaklı bir ekonomik

sistemle hiçbir alakası olmadığı varsayılır: Tek sebep, bireysel "tüketicilerdir." Böylece gezegeni "kurtarmak" adına elimizden geleni yapmamız beklenir.

Son olarak, çokuluslu şirketlerin çevre konusundaki bu takdire şayan kaygısı, kapitalist yayılma için fırsatlar oluşturmakta ve bu şirketlerin daha fazla kâr elde etmesini sağlar. Örneğin bugünlerde nükleer sanayinin dünyanın her köşesine yayılması ve ihraç edilmesi, "karbon emisyonunu" azaltmaya ve gezegeni "kurtarmaya" hizmet eden müthiş bir yöntem olarak görülür. Peki, bunların çevresel maliyeti nedir?

Jonathan Porritt ve pek çok çevreciye göre mevcut ekolojik krizin çözümü kapitalizmle spiritüalizmin evliliğinden geçer.

6. Eko-Marksizm

Çevre meselesi 1970'lerde gündeme geldiğinde Marksistler çevre hareketine kuşkucu yaklaşmış, hatta muhalif olmuşlardı. Bir orta sınıf hareketi gibi görünmesinin ve neo-Malthusçu eğilimler içermesinin yanı sıra sınıf mücadelesi, yoksulluk, emperyalizm, ırkçılık, toplumsal adalet gibi meselelerin üzerini örttüğü düşünülmekteydi. Ekoloji hareketindekiler "burjuva" ya da "ekoçılgın" olarak küçümsenmekteydi. Marksizm ve ekoloji, temelde uyuşmaz dünya görüşleri olarak görülüyordu. Halen de James Heartfield gibi yazarlar için böyledir, zira kendisi "çevreciliği" esasen "kapitalizmin ideolojisi" olarak görür (2008, 91).

Diğer yandan ekoloji hareketi bakımından Marx ve daha genel olarak Marksizm ekolojik duyarlılıktan yoksun, hatta antiekolojik kabul edilmekteydi. Marx'ın insan özgürleşmesi projesinin temelde iki ilkeye dayandığını savunan John Clark (1984) bu durumu oldukça güzel ifade ediyordu. Bu ilkeler ekonomik belirlenimcilik ve insan doğasına "üretkenlik" açısından bakan, insanın özgürleşmesini doğa üzerinde "tahakküm" veya "efendilik" kurmak olarak anlayan görüşlere dayanıyordu. Ona göre bu ilkeler, kültür ve iletişim alanlarını es geçmekteydi. Marx'ın felsefesi, en iyi haliyle bile, Clark'ın

ifadesiyle, "Teknolojik sanayi sistemi ve insanın doğaya hükmetme projesi konusunda eleştirellikten uzak" kalmıştı (1984, 27).

20. yüzyılın son yirmi yılında iki şey oldu. Birincisi, işçi hareketiyle (ya da genel olarak sosyalizmle) o zamanki adıyla yeşil hareket arasında bir ittifak kurma çabası sözkonusuydu. Hakikaten de "Marksizmi yeşillendirmeye" (Benton 1996) yoğunlaşmış ciddi bir girişimdi bu. Marksizmin (sosyalizmin) ekolojiyle bütünleşmesi pek çok farklı şekilde olduysa da daha çok Joe Weston'ın derlemesi *Red and Green: The New Politics of the Environment* (1986) ile David Pepper'ın kaleme aldığı *Ekososyalizm* (1993) gibi kitaplarda ve André Gorz (1980) ile Martin Ryle'ın (1988) nispeten sorunlu katkılarında görünür hale geldi. Gorz karmakarışık ve uyumsuz stratejiler önermiştir: yüksek teknoloji ürünü fakat insani seviyede "keyifli araçlar", yerel idare ve devlet planlaması, sosyalizm ve özel işletmeler. Gorz'un hem ekolojik anlayıştan hem de Marksizmden uzak olduğuna dair eleştirilerse şaşırtıcı değildir. Diğer yandan, Ryle'ın *Ekoloji ve Sosyalizm* adlı kitabı, tıpkı Yeşil Parti manifestosu gibi –yüz yıldan uzun zaman evvel Proudhon'un savunduğu, Marx ve Kropotkin'inse eleştirdiği– küçük meta üretimine dayalı bir tür piyasa sosyalizmini savunur.

İkinci hareketse Marx'ın (ve Engels'in) üretkenliğe tapan ve doğa üzerinde mekanik tahakkümü savunan kimseler olarak anlaşılamayacağını iddia eden bir sava dayanıyordu. Bu hareketin en önemli figürü John Bellamy Foster'dı (2000). Marx'ı ekolojik yönleriyle birlikte okuyan Foster şunları iddia ediyordu: Marx'ın benimsediği dünya görüşü yalnızca materyalist değil, aynı zamanda derinlemesine ekolojiktir; ekoloji, Marksist düşüncenin merkezindedir; Darwin'i takip eden Marx, 18. yüzyıl mekanik materyalizmini tümden reddetmiş ve insanların doğanın içkin bir parçası olduğunu savunmuştu; insanmerkezcilik ve insanların doğadan temelli kopuşu esasen kapitalizmin, yani sermaye ve emeğin ayrılmasının ürünüydü; Marx büyük ölçekli sanayinin ve kapitalist tarımın yarattığı ekolojik yıkımın farkındaydı ve bunu eleştirmekteydi. Bilhassa da toprağın

korunması hususuna değinmekteydi (kapitalist üretim, Marx'ın ifadesiyle, "tüm zenginliğin hakiki kaynağını küçümsüyordu: toprak ve işçi" *Kapital 1*, 548). Son olarak, Marx üretime ve emeğe ciddi önem verirken kâr için üretimle (ticaret) –insan ve doğa arasındaki temel bir ilişki olan– kullanım için üretim arasında kesin bir ayrım yapmıştı. Sosyalist toplumdaki üretimde, üretim araçlarının toplumsal sahipliğini ve üreticilerin serbest birliğini öngörmüştü.

Eko-Marksizmin temel fikri, ekolojik krizin ana sebebinin kapitalist üretim biçimi olduğudur. Joel Kovel'in (2002) ekososyalist manifestoda tarif ettiği şekliyle kapitalizm, "doğanın düşmanıdır." Kovel kapitalizmin gerçekten de güçlü bir ekoeleştirisini sunar. Ne yazık ki daha sonrasında piyasa ekonomisini ve devletçi politikaları savunur; Marksizm ve spiritüalizm (mistisizm) arasında hayırsız bir evlilik tahayyül eder ve anarşizme (özgürlükçü sosyalizme) dair hakiki bir anlayıştan yoksundur.

7. Toplumsal Ekoloji

Tüm siyasi anlayışlar arasında en çok baskı gören anarşizm olmuştur. Siyaset yelpazesinin her kanadından birçok yazar anarşizmi yok saymış, kötülemiş, alaya almış, yanlış anlamış ve yanlış anlatmıştır. Theodore Roosevelt anarşizmi "tüm insanlığa karşı bir suç" olarak tarif etmiştir. Anarşizmin elbette pek çok türü vardır; tüm bunların ortak noktası bireyin özgürlüğüne ve özerkliğine verdikleri önem, bunun gereği olarak da yalnızca devleti değil, her tür baskıcı otoriteyi reddetmeleridir.

Ancak yaygın gelenek, 19. yüzyılın sonuna doğru yükselen anarko-komünizm olmuştur. Bu gelenek Peter Kropotkin, Errico Malatesta, Emma Goldman, Alexander Berkman ve Rudolf Rocker gibi düşünürlerle bağdaştırılır. Bu anarşizm türü, özgürlükçü sosyalizmle eşanlamlıdır; hakikaten de Kropotkin anarşizmi devrimci sosyalizm olarak görür. Zira anarşizmle sosyalizm arasında bir çelişki görmek hem tarihsel hem de siyasal olarak hatalıdır. Anarko-komünizm bir tür sosyalizmdir.

Marksistlerdeki genel durumun aksine, anarşistler ekolojik meselelerle, özellikle de tarımsal sorunlarla ilgilidir. Toplumsal ekoloji, Elisée Reclus ve Peter Kropotkin'den çıkan güncel bir düşüncedir, anarşizm ya da özgürlükçü sosyalizmle ekolojik anlayışı harmanlar. Reclus ve Kropotkin'in yanı sıra bu düşüncenin önemli temsilcileri arasında Murray Bookchin (1982), Graham Purchase (1997) ve bu metnin yazarı (Morris 1996; 2004) sayılabilir. Toplumsal ekolojinin temel fikirlerini hızlıca özetleyebiliriz.

Toplumsal ekolojistler, tıpkı Erich Fromm gibi, insan hayatının kalbinde temel bir "çelişkinin" yattığından bahseder. Çünkü insanlar bir yandan doğanın parçası olan doğal varlıklardır ama diğer yandan bilinçli tecrübeleri sayesinde doğadan ayrıdırlar. Bookchin, Cicero'yu izleyerek insanların bu sembolik kültürüne "ikinci doğa" adını verir. Bir başka deyişle esasen hem doğal hem de kültürel varlıklarız.

Tıpkı Marx gibi Darwin'in evrim kuramını tümüyle benimseyen toplumsal ekolojistler, insanların doğal evrimin bir ürünü olduğunu kabul eder. Bu nedenle insanlarla doğal dünya arasında radikal bir ayrımdan söz edilemez. Tüm bunlar, Kartezyen felsefenin –mekanik paradigmanın, doğa üzerinde tahakküm hayal eden insanmerkezci etiğin ve atomcu epistemolojinin– reddi anlamına gelir.

Darwin'i takip eden toplumsal ekolojistler dünyanın –yerkürenin– ne spiritüel bir evren ne de cansız makine olduğunu düşünür. Dünyayı yalnızca organik, gelişim odaklı düşünce biçimiyle (diyalektik şekilde) algılanabilecek evrimsel bir süreç olarak değerlendirirler. Bu nedenle tarihsel anlayışın önemini vurgularlar, bilhassa da biyoloji konusunda. Yani toplumsal ekolojistler sıkı evrimci natüralistlerdir.

Buysa sosyal bilimlerin büyük kısmına eleştirel yaklaştıkları anlamına gelir. Zira sosyal bilimlerde kültürle doğa arasında genellikle katı bir ayrım yapılır, hatta biyoloji yok sayılır; öte yandan indirgemeci materyalizm yaygındır ve böylece insan türünün –yani "insanlığımızın"– benzersizliği de önemsizleştirir. Bu

nedenle Bookchin (1995), neo-Malthusçu doktrinin, postmodernizmin, toplumsal Darwinizmin ve sosyo-biyolojinin radikal bir eleştirisini yapmıştır.

Aydınlanma geleneğinin radikal yanlarına sadık kalan toplumsal ekolojistler, bu temel değerleri savunmanın önemini vurgularlar: Bireyin özerkliği ve özgürlüğü, eşitlik ve toplumsal adalet, kardeşlik ve toplumsal dayanışma, Aydınlanma'nın dini hoşgörüyü de içeren kozmopolit etiği bu değerler arasındadır.

Çatışma, mücadele ve "en güçlünün hayatta kalması" ilkesine yapılan sosyal Darwinci vurguya ve aynı şekilde mekanik bilimdeki atomculuğa tepki gösteren toplumsal ekolojistler, insan hayatını ve biyosferi anlamada karşılıklı yardımlaşma ve birlikte yaşamın öneminden bahsederler. Buradan hareketle Kropotkin'in ekolojik bakış açısını benimser ve geliştirirler. İnsanın doğa üzerindeki tahakkümünü olumlayan ve doğal dünyayı bir kaynaktan ibaret gören Baconcı etiğe karşı eleştirel bir tutum alırlar.

Önemli olan, toplumsal ekolojistlerin tıpkı Marx gibi temelde Darwin'den kaynaklanan ekolojik bir bakış açısını benimsemeleridir. Bookchin sanayi kapitalizmi döneminde doğal dünyanın tahribatından birçok Marksistten önce bahsetmiştir. Ekolojik krizin "kökeninin" büyümeye, rekabete, insan ihtiyaçlarından ziyade kâr ve iktidara dayalı bir piyasa ekonomisi olan sanayi kapitalizminde yattığını öne sürmüştür. Bookchin'i bir Marx (Kovel) karşıtı ya da bir reformcu olarak yorumlamak, Bookchin'in esasen antikapitalist olan özgürlükçü sosyalizmini yanlış anlamaktır.

Ekolojik krizin üstesinden gelmek için Kropotkin'den Purchase'e dek toplumsal ekolojistlerin önerileri şunlardır: toplumsal ekonominin ademimerkezileştirilmesi, toplumsal mülkiyete ve gönüllü derneklere dayalı bir ekonomik sistemin geliştirilmesi, şehirle kırsalın "biyobölgesel" alanlar oluşturmak maksadıyla birleştirilmesi ve bu şekilde çevresel şehirleşmenin durdurulması, bir çeşit federalizmde birleşen yerel meclisler yoluyla doğrudan demokrasiye dayalı katılımcı demokrasi türlerinin –Bookchin buna "özgürlükçü

belediyecilik" adını verir– geliştirilmesi ve son olarak, teknolojinin insani boyutlara çekilmesi.

Toplumsal ekolojistlerin neo-romantikler olmadığını vurgulamakta fayda vardır. Zira Aydınlanma geleneğinin en radikal yanlarını tartışır ve onaylarlar; ne bilim ne de teknoloji karşıtıdırlar. Modern bilim ve teknolojiye pek çok bakımdan –bilhassa da kapitalizmle birliktelikleri konusunda– eleştirel yaklaşsalar da bilimin ve ekolojik hassasiyet içeren teknolojinin önemini vurgularlar. Ekoilkelciler ve kimi derin ekolojistlerin aksine, Bookchin ve diğer toplumsal ekolojistler şehir hayatının önemini kabul eder ve "yabani hayat" kavramını "fetişleştirmeyi" reddederler. Ancak yine de erken dönem kabile topluluklarından çıkarılacak birçok ders –baskıcı ve hükmedici değerlerin olmayışı, ortak mülkiyet anlayışı ve karşılıklı yardımlaşma ile kullanım hakkına verilen önem ve ekolojik duyarlılık ifadeleri– olduğunu da vurgularlar, ama kuşkusuz bu derslerin dini metafizikle özdeş olduğu düşünülmemelidir.

Toplumsal ekolojistler insan-doğa ilişkisinin pozitif ve üretici yanlarını da kabul eder. Aynı şekilde, çoğu insanın yaşam çevresini oluşturan kültürel tabiatın önemini teslim ederler. Israrcı oldukları konu, çeşitliliğin korunması ihtiyacıdır. Bu bağlamda hem vahşi doğanın (tabiat unsurları) hem kırsalın (orman, park, çayır, bahçe ve ekilmiş tarlalar) hem de kentsel alanın ya da insan refahı odaklı şehirlerin korunmasını isterler.

Özgürlükçü sosyalistler olan toplumsal ekolojistler, insanların kendi hayatlarının kontrolünü kendi ellerine almasının önemini vurgularlar. Bu bakımdan hem kapitalizmi ve devleti hem de her tür toplumsal baskıyı reddetme düşüncesindedirler. Tahayyül ettikleri alternatif toplumsa karşılıklı yardımlaşma, toplumsal dayanışma ve işçilerin özyönetimine dayanır. Buradan hareketle toplumsal ekolojistler toplumsal adalet mücadelesiyle hem insanların hem de diğer tüm canlı türlerinin refahına uygun bir çevre yaratma mücadelesi arasında bir çelişki görmezler.

Ancak anarşistler olarak toplumsal ekolojistler, Kovel gibi eko-Marksistlerin aksine, sosyalizme giden parlamenter yola (reformculuk) veya bir öncü partiye ve "proletarya diktatörlüğüne" (Bolşevizm) inanmazlar. Zira anarşistlerin daima vurguladığı gibi, özgürlükçü olmayan bir sosyalizm her zaman zulme ve devlet kapitalizmine evrilir. Ekolojik duyarlılık içermeyen bir sosyalizmse anlamsızdır.

13*
Peter Kropotkin'in Devrimci Sosyalizmi (2010)

1. Giriş

MİCHAEL BAKUNİN HAKKINDAKİ kitabımın (1993) ilk sayfalarında Ganalı yazar Ayi Kwei Armah'tan şu cümleyi alıntılamıştım: "Geçmişimizi unutur ve geleceğe dair herhangi bir fikre sahip olmazsak, şimdide kayboluruz."

Geçmişten fikir almamız, atalara tapmak anlamına gelmez. Aynı şekilde, iyi bir gelecek tahayyül etmek de ütopik rüyalarda kaybolmak değildir. Kimse biyologları Charles Darwin'in eserleri ve kuramlarına ilgi duydukları için kınayamaz. Öyleyse sosyal bilimcilerin de önceki nesilden meslektaşlarının eserlerini incelemekten ve onlardan fikirler almaktan utanmalarına lüzum olmadığı gibi, hem tarihsel ilgileri açısından hem de ilham kaynağı olarak bu eserleri ele almalarında herhangi bir sakınca yoktur. Bu makalede Peter Kropotkin'in (1841-1921) yazılarını eleştirel biçimde incelemeyi amaçlıyorum. Bu bağlamda Kropotkin'in siyasetine ve devleti devrimci dönüşümün faili olarak gören Marksist teoriye getirdiği eleştiriye değineceğim. Bu makaleyi yazmama sebep olan çok sayıda kendinden menkul anarşist –her ne kadar bunlar arasında Stirnerci bireyciler, anarko-ilkelciler ve anarko-kapitalistler devamlı öne çıksa da– var. Marksistler ve liberallerle işbirliği içinde olan sözkonusu anarşistler, Bakunin ve Kropotkin'in fikirlerinin "köhne" olduğunu

ve bu fikirlerin günümüzün siyasi mücadelelerinde geçerliliğinin kalmadığını ileri sürerler. Halbuki neoliberalizme siyasi açıdan tek makul alternatif anarşizm ve devrimci sosyalizmdir.

2. Kropotkin ve Anarşizm

Gündelik dilde anarşizm daima düzensizlik, şiddet ve nihilizmle bağdaştırılır. Anarşizmin doğru anlaşılmasının önündeki bir diğer engelse "anarşist" tabirinin –Peter Marshall'ın (1992) iyi bilinen anarşizm tarihinde görülebileceği üzere– çok farklı felsefelere ve kişilere uygun görülmesidir. Gandi, Spencer, Tolstoy, Berdyaev, Stirner, Ayn Rand, Nietzsche ve daha meşhur olan Proudhon, Bakunin ve Kropotkin daima anarşist olarak nitelenir. Bu durum liberal ve Marksist akademisyenlerin anarşizmi topkyekûn tutarsız bir felsefe olarak reddetmelerine yol açmıştır. Ancak bu doğru değildir. Zira bilinmesi gerekir ki anarşizm esasen 1870'lerde I. Enternasyonal olarak da adlandırılan Uluslararası Emekçiler Birliği üyelerinin savunduğu tarihsel bir hareket ve siyasi bir gelenek olarak doğmuştur. Aslında başlarda kendilerine "federalist" ya da "antiotoriter sosyalist" diyen bu grup, ileride kendilerini eleştiren Marksistlerin tabirini benimsemiş ve kendilerini "anarşist-komünist" olarak nitelemeye başlamıştır. Bir başka ifadeyle, bir siyasi hareket ve gelenek olarak anarşizm Paris Komünü'nün ardından İspanya, Fransa, İtalya ve İsviçre işçi sınıfı arasında yükselmiştir. Bu dönemde yükselişe geçen anarşizmin en iyi bilinen savunucuları Elisée Reclus, François Dumartheray, Errico Malatesta, Carlo Cafiero, Jean Grave ve Peter Kropotkin'dir.[61]

Kropotkin "anarşist-komünizmi" anarşizmin ana kolu olarak tarif etse de aslında bu tarihsel hareket anarşizmle eşanlamlıdır. Bu hareket

61. Özgürlükçü sosyalizm ya da anarşizmin siyasi bir hareket olarak ortaya çıkışı hakkındaki çalışmalar için bkz. Baldwin 1970, 293-97; Pengam 1987; Cahm 1989; Nettlau 1996; Van der Walt ve Schmidt 2009. Alain Pengam'ın "Anarko-komünizmin diğer anarşistlerce zayıf ve pek sevilmeyen bir akraba muamelesi gördüğü" düşüncesi hatalıdır. Anarko-komünizm, anarşizmin ana kolu olagelmiştir.

1870-1930 arasında dünyaya yayılmış olup kesinlikle Avrupa'yla sınırlı değildir. Bu nedenle anarşizm, anarşist-komünizm, özgürlükçü ya da devrimci sosyalizm ifadeleri eşanlamlı olarak görülebilir.[62]

Bu hareketin ana esin kaynağı Michael Bakunin'di. Başka bir yazıda (1993) vurgulamaya çalıştığım gibi Bakunin başlı başına önemli bir siyaset kuramcısıydı; zira anarşizmin özgürlükçü sosyalizm şeklindeki tutarlı bir kuramını ilk defa Bakunin ortaya koymuştu. Dikkat edilmesi gereken bir diğer noktaysa, tamamen hatalı bir Bakunin portresi çizen Marksist eleştirmenlerin iddialarının aksine, Bakunin'in kendini şiddete, tahribata ve boş hayallere adamış "entelektüel bir şaklaban" olmayışıydı.[63]

Ancak anarşist komünizmin tutarlı bir siyasi gelenek olarak geliştirilmesinde kilit isim Peter Kropotkin'di. Kropotkin 19. yüzyılın sonuna doğru yazdığı makalelerde anarşist komünizmin temel ilkelerini ortaya koymuştur. Bunlar daha sonra kitapçıklar veya kitaplar şeklinde yayımlanmıştır. Sözkonusu eserler içinde ikisi öne çıkmaktadır: *Bir İsyancının Sözleri* (1885) ve *Ekmeğin Fethi* (1892).

Rus aristokrasisinin üst kademelerinden gelen Kropotkin bir prens olarak doğar. Sibirya ve Mançurya'daki askeri hizmeti sırasında vaktinin büyük bölümünü coğrafi araştırmalara ayıran Kropotkin, daha sonra radikal siyasete girer ve otuz yaşındayken St.Petersburg'daki devrimci popülistlerin kurduğu Çaykovski Topluluğu'na katılır. Kropotkin'in 1872 baharında İsviçre'de yaşadıkları buna vesile olur. Burada birçoğu Bakunin'in de arkadaşı olan Jura Federasyonu üyeleriyle tanışır ve Uluslararası Emekçiler Birliği'ne katılır. Louise Michel, Elisée Reclus ve Benoît Malon gibi sürgündeki pek çok komün üyesiyle bir araya gelir; tuhaf ama Bakunin'le

62. Anarşizmi 19. yüzyıl sonlarında çıkmış bir tarihsel hareket ve gelenek olarak yorumlayan ve anarşizmi anarşist-komünizm veya özgürlükçü sosyalizmle bağdaştıran isabetli bir sav için bkz. Van der Walt ve Schmidt 2009.

63. Bakunin üzerine önemli ve yararlı çalışmalar için bkz. Dolgoff 1973; McLaughlin 2002; Leier 2006. Yaşamı ve çalışmalarına dair kısa bir giriş için benim bir çalışmama da (1993) bakabilirsiniz.

hiç karşılaşmamıştır. Anılarına bakılırsa (1899, 287) Kropotkin'in İsviçre tecrübesi adanmış ve özgürlükçü bir sosyalist, yani anarşist olmasını sağlar. Devrimci faaliyetleri sebebiyle iki defa hapse giren Kropotkin, Fransa'da bir süre kaldıktan sonra 1886'da İngiltere'ye yerleşir. Otuz yılı aşkın bir süre İngiltere'de sürgünde kalır. Sürgündeki hayatında sosyalist peygamber ve biliminsanı rollerini harmanlar gibidir; bu dönemde geçimini bilimsel dergilerdeki işinden sağlamıştır. Başarılı bir coğrafyacı olan Kropotkin öncü bir ekoloji düşünürüdür. Portresi halen Kraliyet Coğrafya Topluluğu'nun Londra'daki yönetim merkezinde asılı durmaktadır. 1917 yılında I. Dünya Savaşı'nda Müttefik Devletler'e destek verdiği için nihayetinde tüm anarşist dostlarını kaybetmiş ve Rusya'ya dönmüştür. *Ahlak* üzerine felsefi bir çalışmayı tamamlamasının hemen ardından 1921'de hayata gözlerini yummuştur. Moskova'da gömülen Kropotkin'in cenaze töreni, Victor Serge'in anlatısına göre, Bolşevik zulmüne karşı son büyük gösteri olmuştur (1936, 124).[64]

3. Anarşist Komünizm

Siyasi bir doktrin olarak anarşist komünizm veya devrimci sosyalizm, kendini anarşist olarak niteleyen Pierre-Joseph Proudhon'un ekonomik kuramına ve devrimci komünist Karl Marx'ın otoriter siyasetine bir tepki olarak doğmuştur. Yani anarşist komünistler, Kropotkin'in ifadesiyle, "tüm karşılıklı ilişkilerin, ister gönüllü isterse seçilmiş olsun, otoriteyle ya da kanunlarla değil, toplumun üyeleri arasındaki karşılıklı mutabakatlarla düzenlendiği" bir toplum tahayyül ederler (Baldwin 1970, 157).

Kropotkin'in temel ilkesi bireysel özgürlüğe ve bireyin özgelişimine yönelik derin ve asli bir bağlılıktır. Kropotkin'in karşılıklı mutabakat ve özgür birlik yoluyla ulaşmak istediği şey, "akla gelecek her konuda ve tüm alanlarda gönüllü birliktelik ve bireyselliğin en üst düzey gelişimidir" (123).

64. Kropotkin üzerine çalışmalar için bkz. Miller 1976; Purchase 1996; Morris 2004.

Ancak Kropotkin'e göre böylesi bir özgürlük ancak toplumsal bağlamda ve özgür bir toplumda gerçekleşebilirdi, hiyerarşiye ve sömürüye dayalı bir toplumda değil. "Ekonomik kölelik var olduğu sürece özgürlüklerden bahsetmenin" beyhude olduğunu yazmıştı (124).

Anarşist komünizmi radikal liberalizmle komünizmin bir sentezi olarak yorumlayan Kropotkin hem devlete hem de kapitalizme karşı çıkmaktaydı. Gelecekteki sosyalist toplum tahayyülünde insanların hem kapitalizmin hem de baskıcı hükümetin iktidarından kurtulacağını öngörüyordu. Buysa temsili hükümet, piyasa ekonomisi ve "ücret sistemi" de dahil olmak üzere hükümetin tüm biçimlerinin reddi anlamına geliyordu. Böyle bir toplumda üretim gönüllü dernekler ve özyönetimle sağlanacak; kârı arttırmaya değil, insan ihtiyaçlarına cevap vermeye odaklanacaktı. Zenginliğin bölüşümüyse şu şiarı izleyecekti: "Herkesin yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar." Toprak ve diğer üretim araçların mülkiyeti özel değil müşterek olacaktı.

Yani Kropotkin'in hayal ettiği toplumda karşılıklı yardımlaşma, toplumsal dayanışma, gönüllü birlik ve bireysel özgürlük toplumsal hayatın temelini teşkil ediyordu. Anarşizmiyse "hükümetsiz sosyalizm sistemi" (46) olarak tanımlamıştı. Hükümetin işlevlerini federal bir sistem üzerinden birbirine bağlı yerel topluluklar ve meclisler üstlenecekti. Ayrıca Kropotkin akademisyenlerin daha sonra insani yaşam dünyası (*Lebenswelt*) olarak nitelediği olguyu sürdürmenin ve genişletmenin önemini vurgulamaktaydı. Bu olgudan "yokluğunda hiçbir insan toplumunun var olamayacağı toplumsal geleneklerin kıymetli özü" (137) olarak söz ediyordu.

Önemli çalışmaları *Black Flame*'de (2009) Van der Walt ve Schmidt anarşizmin bir tür özgürlükçü sosyalizm olduğunu ve tarihsel gerekçeler nedeniyle anarşist komünizmle bir sayılması gerektiğini ısrarla savunurlar. Buradan hareketle, özgürlükçü bir eğilim göstermelerine rağmen Godwin, Tolstoy, Proudhon, Stirner ve Tucker'ın anarşist oldukları fikrini de reddederler. Ancak Kropotkin bu düşünürlerin anarşist olduğunu kabul etmeye isteklidir; yalnızca

anarşizmin en iyi şekilde özgürlükçü sosyalizm olarak anlaşılabileceğini vurgulamakla yetinir. Marksistlerin ve Stirnerci bireycilerin anarşizmle sosyalizm arasında katı bir ayrım yapma çabası, hem tarihsel hem de kavramsal bakımdan hatalı ve yanıltıcı olup sosyalizme dair anlayışımızı da çarpıtır.

4. Kropotkin ve Devlet Sosyalizmi

Kropotkin ömrü boyunca 19. yüzyılın üç önemli radikal geleneğini eleştirmişti: karşılıkçılık, bireyci anarşizm ve şimdilerde Marksizm olarak tanımlanan ama Kropotkin'in "devlet sosyalizmi" olarak nitelediği, yani "merkezileşmiş devlet kapitalizmi" (Baldwin 1970, 185-86) içerdiğini ifade ettiği gelenek ya da "sosyal demokrat dostlarımız" (1988, 33) dediği Marksistler.

Proudhon'un özgürlükçü eğilimler gösterdiğini ve devletsiz bir toplumu tahayyül ettiğini –hatta bunu tarif ederken "anarşi" ifadesini kullandığını– kabul etse de, Kropotkin karşılıkçılık olarak bilinen radikal geleneği daima eleştirmişti. Bu gelenek Josiah Warren, Lysander Spooner ve Benjamin Tucker gibi pek çok Amerikan bireyci anarşist tarafından da benimsenmekteydi. Kropotkin'in karşılıkçılıkta itiraz ettiği hususlar, bu anlayışın benciliğe yaptığı vurguya, bireyin gücü yettiği takdirde diğerlerini ezebileceği anlayışına, özel mülkiyet ve küçük meta üretimini kabul etmesine, ücretli emeği (yani piyasa ekonomisini) olumlamasına, sözleşmeleri cebirle uygulamak ve özel mülkiyeti savunmak için şiddetin meşrulaştırılmasına yönelikti.[65]

Kropotkin, Max Stirner'in savunduğu bireyciliğe (benciliğe) de aynı ölçüde karşı çıkmakta, bunun gerçek toplumsal hayattan kopuk, metafizik bir doktrin olduğunu ve nihilizmin sınırında gezindiğini düşünmekteydi. "Biricik bir öznenin" üstünlüğünü, baskı ve ekonomik sömürü şartlarında insan kişiliğinin gelişebileceğini savunmanın lüzumsuz olduğunu vurgulamaktaydı. Kropotkin'in Stirner'e yönelik ince ve saygılı eleştirisini, Engels'in "kibirli bayağı-

65. Karşılıkçılık üzerine güncel tartışmalar için bkz. Adán 1992; Carson 2004.

lık," "deli saçması" ve "tumturaklı saçmalık" gibi sıfatlar kullandığı Stirner eleştirisiyle kıyaslamak da ilginç olabilir (Kolpinsky 1972, 30).

Kuşkusuz I. Enternasyonal'in üyelerinden biri olan Kropotkin'in, Marx ve Engels'in benimsediği siyasete dair kapsamlı bir fikri vardı ve Marksizmi bir tür devlet sosyalizmi olarak tanımlamakta da haklıydı. Elbette Kropotkin ve diğer anarşistler için devlet sosyalizmi bir çelişkiden ibaretti ve aslında "devlet kapitalizmi" olarak daha iyi ifade edilebilirdi.

"The State: Its Historical Role" (1986) başlıklı, meşhur makalesinde Kropotkin, tıpkı Marx gibi ister serbest piyasa ekonomisi, ister refah devleti, isterse devlet kapitalizmi olsun devlet iktidarıyla kapitalizm arasında bir birlikte yaşam ilişkisi bulunduğundan bahseder. Kropotkin'e göre mazisi çok eskilere gitmese de tüm tarihi boyunca devletin asli işlevi hiyerarşik yapılar aracılığıyla sınıf sömürüsünü sürdürmek olmuştur ve modern ulus-devletle onun temsili hükümeti de buna istisna teşkil etmemektedir. Kropotkin'e göre "parlamentonun hükmü, sermayenin hükmüdür" (1988, 41). Aslında hükümet mekanizması olmasa kapitalist sistem bir gecede yıkılacaktır. Bu nedenle Kropotkin'e göre devlet, Marx ve Engels için olduğu gibi, sınıf iktidarının organik taşıyıcısıdır, yani bir sınıfın başka bir sınıfça ezilmesidir. Dolayısıyla Kropotkin sosyalist devrimin devlet üzerinden gerçekleştirilebileceği fikrine daima karşı çıkmıştır (1993, 159-201).

Kropotkin yazılarında Karl Marx'tan nadiren bahseder ve bahsettiği zamanlarda onu merkezileşmiş bir devletin hayranı ve "Volkstaat" (halk veya ulus-devlet) savunucusu olarak anar. Marx'ın Jakoben tipi siyasete iyi bir örnek teşkil ettiğini ileri sürdüğü dahi olur (Baldwin 1970, 50; 165). Marx'ın kapitalizmin sonlandırılması ve sosyalist/komünist toplumun inşa edilmesinde demokratik devlete biçtiği temel rol düşünüldüğünde, Kropotkin'in Marx ve onun Sosyal Demokrat Partili takipçilerini devlet sosyalistleri olarak yorumlaması da anlaşılabilirdir.

Meşhur *Komünist Manifesto*'da (1848) Marx ve Engels, Komünist Parti'nin hedefinin proletaryayı bir sınıfa dönüştürmek ve "siyasi iktidarın proletarya tarafından fethini" sağlamak olduğunu vurgular. Bu fetih için şunların gerektiğini varsayarlar: "Tüm üretim araçlarının devletin elinde merkezileştirilmesi [...] kredilerin ulusal banka üzerinden devletin elinde tekelleşmesi [...] iletişim ve ulaşım araçlarının devlet elinde merkezileştirilmesi. Devletin elindeki fabrikaların ve üretim araçlarının genişletilmesi [...]. Bilhassa tarım için endüstriyel orduların kurulması" (Marx ve Engels 1968, 52-53).

Ancak ve ancak sınıfsal ayrımlar son bulduğunda ve üretim ulusun (devlet) eline geçtiğinde kamusal iktidar "siyasi" niteliğini kaybedecekti. "Devletin sönüp gideceği" tezinin ilk belirtisi işte buydu.

İki yıl sonra (1850), Komünist Birlik merkezi komitesine hitaplarında Marx ve Engels işçilerin yalnızca "tek ve görünmez bir Alman cumhuriyeti" için değil, aynı zamanda "iktidarın devlet otoritesinin ellerinde en katı biçimde merkezileşmesi için" mücadele etmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Yine mümkün olduğunca çok üretici gücün –fabrika, ulaşım, demiryolları gibi– devletin elinde toplanmasını sağlamalıdırlar. Bu durumda "Almanya'daki hakiki devrimci partinin" görevinin "en kuvvetli merkezileştirmeyi gerçekleştirmek" olduğunu; herhangi bir köyün, şehrin veya bölgenin yerel özerkliğine hiçbir suretle müsamaha gösterilmemesi gerektiğini ileri sürerler (Marx 1973, 328-29).

Kropotkin'in altını çizdiği gibi, 1864'te kurulan Uluslararası Emekçiler Birliği Marx'ın eseri değildir. Bu birlik, daha ziyade İngiliz sendikacılarla Proudhon'un Fransız takipçilerinin –Kropotkin'e göre bunlar karşılıkçıdırlar– bir araya gelmesinin bir neticesidir (Baldwin 1970, 294). G.D.H. Cole'un da iddia ettiği gibi, esasında sendikal bir meseledir bu (1954, 88).

Birliğin kurallarına dair çözümlemelerinin birinde Marx ve Engels (1872), proletaryanın siyasi bir parti kurmasının toplumsal

devrimin zaferinin kesinleşmesi için elzem olduğunu yeniden vurgularlar. Kuşkusuz bu durum proletarya partisi tarafından "siyasi iktidarın ele geçirilmesini" gerektirir (Kolpinsky 1972, 83).

1871 Paris Komünü'nde de çok az sayıda Sosyal Demokrat (Marksist) mevcuttu. Üyelerin çoğu Fransız otoriter sosyalist Auguste Blanqui'nin takipçileriydi, azınlıksa (büyük oranda I. Enternasyonal üyeleri) karşılıkçılar ve Proudhon çizgisindeki sosyalistlerdi; en azından Engels'e göre bu böyleydi (Marx ve Engels 1968, 255). Kropotkin Paris Komünü'nü övdüyse de devlet ve temsili hükümet geleneklerinden sıyrılamadığı gerekçesiyle temelinde bir "başarısızlık" örneği olduğunu düşünmekteydi. Kropotkin özgür komünü savunuyordu, zira "işçilerin özgürleşmesinin işçilerin kendi eylemleriyle olması gerektiğini" düşünüyor ve bunu 1887 tarihli "Act for Yourselves" başlıklı makalesinde açıkça ifade ediyordu (1988, 32; Baldwin 1970, 155).

Buna karşın Marx ve Engels, Paris Komünü'nü yere göğe sığdıramamıştı. Komünü hakikaten "ulusal" bir "emekçiler hükümeti" –bir işçi devleti– ve uluslararası alanda "yeni bir toplumun dev müjdecisi" olarak görmekteydiler. Yıllar sonra Engels, Paris Komünü'nün "proletarya diktatörlüğü" olduğunu yazmıştı (Marx ve Engels 1968, 259; 293-307). Bu ifade Marx tarafından daha evvel Alman İşçi Partisi'nin *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde (1875) kullanılmıştı. Burada kapitalist toplumun komünist topluma dönüşümünde ara bir geçiş dönemi olacağından ve bu süreçte devletin "proletaryanın devrimci diktatörlüğünden ibaret" (327) olması gerektiğinden bahsediyordu. Üç sene sonra ise Engels, devrimci dönüşümün proletaryanın siyasi iktidara el koyması, üretim araçlarını devlet mülkiyetine dönüştürmesi ve devletin kendi başına tüm toplumu temsil eder hale gelmesini gerektirdiğinden dem vuruyordu. Ve son olarak Engels, kişilerin hükümetinin yerini şeylerin yönetiminin alacağını ve ardından devletin basitçe "sönüp gideceğini" belirtiyordu (Engels 1969, 333).

Marx ve Engels'in "işçi devleti" veya "proletarya diktatörlüğü"

derken ne kastettiği üzerine kilolarca mürekkep harcanmıştır.[66] Belki de ortodoks Marksist Hal Draper'ın bu konuyu ele aldığı kitabında kullandığı şu ifadelerde haklılık payı vardır: "Marx ve Engels için, kariyerlerinin başından sonuna dek, istisnasız bir şekilde, 'proletarya diktatörlüğü' basitçe 'proletaryanın yönetmesi' yani siyasi iktidarın işçi sınıfı tarafından ele geçirilmesi ve devrimin hemen ardından işçi devletinin kurulması anlamına geliyordu" (1987, 25).

Kropotkin elbette ekonomik hayatın tüm ana kaynaklarını ister temsili hükümetle ister Rusya'daki gibi parti diktatörlüğüyle olsun devletin eline vermenin yalnızca bir tür zulme varacağını düşünür. Bahsettiği zulmün en iyi tanımının "devlet kapitalizmi" olduğunu savunur (Baldwin 1970, 286). Rudolf Rocker daha da kısa ve öz bir şekilde demokratik sosyalizmin kaçınılmaz bir şekilde devlet kapitalizmine varacağını ifade etmiştir (1978, 238).

5. Anarşist Siyasi Stratejiler: Doğrudan Eylem

Devleti tüm baskıcı gücü tekeline alan, ulus ideolojisiyle kimlik kazanan ve kutsallaştırılan mülki bir kurum olarak yorumlayan anarşistler için devlet, asla toplumsal devrimin bir parçası olarak düşünülemez. Kropotkin ve diğer anarşistler hem yazılarında hem de eylemlerinde devleti içermeyen dört alternatif siyasi stratejiyi şekillendirme eğiliminde olmuşlardır. Bunlar genel itibarıyla doğrudan eylem olarak anılır ve şunlardan meydana gelir: isyancılık, anarko-sendikalizm, özgürlükçü siyaset, topluluk aktivizmi.

Anarşist hareketin ilk yıllarında isyancılık (veya "eylem yoluyla propaganda") anarşizmin temel bir parçasıydı. Ancak Errico Malatesta ve Alexander Berkman gibi meşhur anarşistlerin[67] erken dönem yazılarında savunucusu oldukları isyancılık hep bir azınlık eylemi olarak kalmıştı. Zaten ilerleyen süreçte her iki düşünür ve

66. Lenin'in Rusya'ya dönüşünün ardından 1917'de yazdığı *Devlet ve Devrim* (1949) büyük ölçüde Marx ve Engels'in "proletarya diktatörlüğü" kavramı üzerine yapılan bir açıklamadır.

67. Bahsi geçen anarşistlere dair önemli çalışmalar için bkz. Richards 1965; Fellner 1992.

hareketin geneli siyasi bir strateji olarak isyancılığı hızla reddetti. Bunun sebepleri oldukça basitti: İsyancılık elitistti ve işçilerin çoğunu yabancılaştırmaktaydı; etkisizdi, zira sosyalist devrimi tetiklemek yerine devletin gazabını üzerine çekiyor ve tüm anarşist hareketin sert bir şekilde bastırılmasına sebep oluyordu. Kropotkin "isyan ruhunu" desteklemiş, ancak bir siyasi strateji olarak bireysel terör eylemlerine karşı çıkmıştı. Kendisi toplumsal bir devrimin ancak halk hareketiyle başarılabileceği kanısındaydı.[68]

Son yıllardaysa isyancılık suikastlerle değil, protesto ve gösteriler şeklinde yeniden hayat buldu. "Doğrudan eylemde" bulunma düşüncesine sahip anarşistler Seattle gösterilerinde (1999) ve diğer meydanlarda görünürlük kazandılar. Bu durum anarşizmin yeniden dirilişi, hatta "yeni anarşizmin" yükselişi olarak yorumlandı. Ruth Kinna'ya göre bu "yeni anarşizm" şu kategorilerden oluşmaktaydı: John Zerzan'ın anarko-ilkelciliği; radikal bireyci Max Stirner'ın müritleri; Nietzsche'yi izleyen Hakim Bey ve John Moore'un (sözde) şiirsel terörizmi; Deleuze, Foucault ve Lyotard'dan çıkan postmodern anarşizm ve son olarak Murray Rothbard ve Ayn Rand'ın anarko-kapitalizmi. Bunların ortak yanı "emekçilerin ekonomik özgürleşme mücadelesini" reddetmeleridir (Kinna 2005, 21).

Sözde "yeni anarşizmin" eleştirisini daha önce yapmış olduğumdan (2009), şimdi iki noktaya değinmekle yetineceğim. Birincisi medya tarafından şiddet saplantılı kimseler olarak gösterilmiş olsalar da bu protestolara katılanlar içinde anarşistler çok küçük bir azınlık teşkil etmekteydi. Katılımcıların büyük çoğunluğu sendikacılar, Marksistler, kapitalizmi insancıllaştırma ve masumlaştırma çabasında olan Naomi Klein gibi reformcu liberallerdi. İkincisi, anarşizmin İspanyol İç Savaşı'ndan beri kış uykusunda olduğu ve ancak "yeni anarşizmin" çıkışıyla bu uykudan uyandığı düşüncesi de oldukça hatalıdır. II. Dünya Savaşı'ndan beri anarşistler

68. "Eylem yoluyla propaganda" ve isyancılık konularında bkz. Morris 2004, 255-64; Van der Walt ve Schmidt 2009, 128-33.

(özgürlükçü sosyalistler) pek çok protesto ve gösteriye –Vietnam Savaşı'na, Güney Afrika'daki *apartheid* sistemine, birtakım çevre projelerine, nükleer silahlanmaya, silah ticaretine, kelle vergisine ve küresel kapitalizme karşı protestolara– katılmıştır. Anarşizm hayattadır (Gordon 2008), zaten hiç ölmemiştir. Ayrıca özgürlükçü sosyalistler, temelde antikapitalistler olarak pek çok güncel protestoda yer almıştır.

Diğer yandan, anarşistlerin desteklediği ana stratejilerden birisi de anarko-sendikalizmdir. Bu yüzden anarko-sendikalizmle anarşist komünizm arasında katı bir ayrım yapmak yanlış olur. Pek çok devrimci sendikalist kendini anarşist değil Marksist olarak nitelese de –Elizabeth Gurley Flynn, William "Büyük Bill" Haywood ve Daniel De Leon örnek gösterilebilir– ve diğer yandan pek çok anarşist anarko-sendikalizmi reddetse bile, anarko-sendikalizm önemli bir anarşist stratejidir ve daima öyle olmuştur. Anarko-sendikalizm aslen Birinci Enternasyonal'in "Bakuninci" ya da federalist kısmından çıkmış olup Kropotkin dahil pek çok anarşistin savunduğu bir akımdır. Anarko-sendikalizmin savunucuları arasında Émile Pouget, Errico Malatesta ve Fernand Pelloutier sayılabilir. Ancak anarko-sendikalizmin gelişmesindeki kilit rol Rudolf Rocker'a aittir; onun yazdığı *Anarko-Sendikalizm* (1938) adlı eser bir anarşizm klasiği olmuştur.

Rocker'a göre anarko-sendikalizm bir tür özgürlükçü sosyalizmdi ve hedefi işçi sınıfının özgürleşmesiydi. Rocker "eylem yoluyla propaganda" taktiğini reddediyor, Alman Sosyal Demokratlarıyla İngiliz İşçi Partisi'nin benimsediği sosyalizme giden parlamenter yol fikrine de karşı çıkıyordu. Tıpkı Bakunin ve Kropotkin gibi, ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, öncü partiyle varılacak Marksist "proletarya diktatörlüğü" kavramını da reddediyordu. Anarko-sendikalistler için sendikalar ve işçi derneklerinin iki işlevi vardı: Birincisi, işçilerin mevcut haklarının, ücretlerinin, yaşam koşullarının iyileştirilmesi, yani aşağıdan gelen reformlar; ikincisi, doğrudan eylem, işçi dayanışması, özyönetim ve federalist ilkeler üzerinden

toplumsal hayatın yeniden inşası. Bu akıma göre sendikalar, sınıf mücadelesi vererek gelecekteki sosyalist toplumun "tohumlarını" atacaktı. Bu durumda anarko-sendikalizm "siyasi eylemi" reddetmekteydi, bundan kasıt (Marksistlerin hedeflediği türden) devrimci bir hükümet kurma çabasıydı; fakat kesinlikle siyasi mücadeleye veya sınıf mücadelesine karşı değildi.[69]

Ancak kimi anarşistler anarko-sendikalizme eleştirel yaklaşmıştır, zira anarko-sendikalizmin hedeflediği gibi işçilerin ekonomi üzerindeki denetimi yerine, kapitalizm ve ulus-devlete karşı koyacak belirgin siyasi kurumlar geliştirmek istemektedirler. Fransız Devrimi'ndeki *Baldırıçıplaklar* ve *Öfkeliler*'in rolüne dikkat çeker, onlardan ilham alırlar; zira bu kimseler "alt kesimler" üzerinden gerçekleşen bir doğrudan demokrasi uygulamasını ortaya koymuştur. Aynı şekilde Sovyetlerin –özyönetimle idare edilen halk meclislerinin– Rus Devrimi sırasındaki önemine dikkat çekmişlerdir. Bu strateji başlangıçta çifte bir iktidarı öngörür ve kapitalizm altında halk meclisleri oluşturmayı hedefler. Böylelikle topluluklar, bu meclisler üzerinden kendi meseleleriyle doğrudan ilgilenebilecek, demokratik toplantılar yapacak ve aynı federal yapıya ait örgütlenmeler oluşturacaktır.

Anarko-sendikalizme fabrika sisteminin sürekliliği fikrini içerdiği gerekçesiyle sert bir eleştiri getiren Murray Bookchin, bu politik stratejiyi savunmuştur. Kendisi demokratik siyasetle devlet yönetimi arasında net bir ayrım yapar ve özgürlükçü belediyecilik olarak tarif ettiği bir tür komünizmi ya da siyasi anarşizmi formüle eder (bkz. Biehl 1998).

Anarşist stratejilerin sonuncusu, farklı biçimler de alabilen, topluluk eylemciliğidir. Colin Ward bu stratejiyi "eyleme geçmiş

69. Devrimci anarşizm üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Örneğin bkz. Van der Linden ve Thorpe 1990. Çağdaş anarko-sendikalistlerin en meşhuru Noam Chomsky'dir. Onun yakın zamanda yayımlanan makale ve röportajlarından oluşan derlemesine bakabilirsiniz (Chomsky 2005). Elbette ki anarko-sendikalistlerle konsey komünizmi arasında bir akrabalıktan söz edilebilir. Zira bu ikincisi özünde Marksizmin özgürlükçü bir türüdür (bkz. Bricianer 1978; Shipway 1987; Pannekoek 2003).

anarşi" (1973) ifadesiyle özetler. Sıradan insanların kendileri için eyleme geçmesini (Kropotkin'in ifadesiyle) öngörür. Buysa kendi hayatlarının kontrolünü ele almalarını, "doğrudan eylem"le kendi derneklerini ve gruplarını hem devletten hem de kapitalizmden bağımsız bir şekilde kurmalarını içerir. Komün evlerinin ve ev derneklerinin kurulması, gıda kooperatifleri, hısım grupları, bağımsız okullar[70] veya sadece çevre ya da topluluğa dair meselelerle ilgili kampanyalar başlatmak bu tür bir eylemciliğe örnek gösterilebilir. Buradaki amaç gönüllü dernekler vasıtasıyla insanların özerkliğini kuvvetlendirmek, devlete ve kapitalist şirketlere duyulan bağımlılıkları zayıflatmaktır. Uzun zaman önce Kropotkin, kimi geçici kimi kalıcı olmak üzere, bu tür gönüllü derneklerle karşılıklı yardımlaşma topluluklarının öneminden bahsetmişti. Bunlar toplumsal hayatın her alanına dair (sanatsal, siyasi, entelektüel, ekonomik) olmalıydı (Baldwin 1970, 132). Kropotkin devletten bağımsız olan ve kendiliğinden bir toplumsal örgütlenme olan Lifeboat Association'dan alıntılar yapmaya bayılırdı. Zira bu örgüt karşılıklı yardımlaşmaya dayanıyordu; ötekilerin sömürülmesine değil.

Colin Ward anarşizmi, insanların –doğal ve kendiliğinden olmak kaydıyla– karşılıklı faydaları için bir araya gelme eğilimini vurgulayan toplumsal ve siyasi bir felsefe olarak tarif eder. Yani anarşizm "toplumun hükümetsiz olarak kendini örgütlemesinin mümkün ve makbul" olduğu fikrine dayanır (1973, 12). Topluluk içinde doğrudan eylem olumlu bir şeydir; doğrudan eylem kimilerinin yaptığı gibi sabotaj veya kapitalist sistemin temsili bina veya topraklarından birinin işgalinin ardından polisle yapılan şiddetli bir çatışmayla eşanlamlı zannedilmemelidir (bu zaten ulus-devletin gücünü düşündüğümüzde çok etkisiz bir eylem biçimidir –Malatesta bunu fark edeli de çok olmuştur). Ward kimi zaman "kar altındaki

70. Anarşistler yalnız siyasi propagandaya değil, aynı zamanda eğitime de daima büyük önem vermiştir. Anarşist girişimin meşhur okulları arasında Francisco Ferrer'in İspanya'daki okulları, ABD'deki Modern Okul hareketi ve özgür okul hareketi sayılabilir (bkz. Avrich 1980; Smith 1983).

tohum" benzetmesini kullanarak karşılıklı yardımlaşma ve gönüllü birliktelik türlerini geliştirebilecek bir anarşist strateji ortaya koyar. Buna göre bu tür küçük ölçekli girişimler her tür otoriteyi ve kapitalizmin iktidarını şu ya da bu şekilde sekteye uğratabilir.

İşte bunlar devrimci sosyalistlerin benimsediği dört temel siyasi stratejiyi veya doğrudan eylem türlerini teşkil eder. Kropotkin, bunların dördüne de önem vermesi bakımından eşsizdir. Çünkü hepsi de bir öncü partinin kılavuzluğunda sosyalizme çıkacağı iddia edilen "parlamenter yol"la toplumsal bir devrimin gerçekleşmeyeceğini kabul eder. Toplumsal devrim sıradan insanların kolektif eylemleriyle gerçekleşecektir, yani kendi adlarına eyleme geçmeleriyle.

Kapitalistin zaferine dört bir yanda methiyeler düzülen bir çağda anarşizm (özgürlükçü sosyalizm) mevcut neoliberal düzenin tek gerçekçi alternatifidir, çünkü hem liberal demokrasi (refah kapitalizmi) hem de Marksizm (devlet kapitalizmi) denenmiş ve başarısız olmuştur.

14*

Anarşizm, Bireycilik ve Güney Hindistan Avcı Toplayıcıları: Anılar ve Düşünceler (2013)

1. Giriş

Bu makale benim uzun süreli ilgi alanlarımdan ikisini birleştiriyor. Bunlardan biri Güney Hindistan'daki avcı toplayıcı grup olan Malaipantaram'ın sosyoekonomik yaşamına dair bir inceleme olan *Forest Traders* (1982); diğeriyse Rus devrimci anarşist Peter Kropotkin'in siyaset felsefesi ve toplumsal ekolojisine dair eleştirel bir çalışma olan *Kropotkin: The Politics of Community* (2004). İki kitabın ortak yanı her ikisinin de akademisyenler tarafından garip bir biçimde yok sayılmış olmasıdır.

Peter Gardner (2000) hariç hiçbir avcı toplayıcı uzmanı –mesela Richard Lee, Tim Ingold, Alan Barnard ve Robert Kelly– benim Malaipantaram üzerine çalışmamı referans göstermemiş, hatta anmamıştır. Çağdaş (modern değil) avcı toplayıcılar arasında çeşitlilik gösteren hayatta kalma stratejilerini inceleyen bir makalesinde Kalahari hakkında sert bir tartışma yürüterek "gelenekselciler" (Richard Lee) ile "revizyonistler" (Edwin Wilmsen) arasında bir denge bulmak isteyen Nurit Bird-David, çağdaş etnografik sorgulamaların modern avcı toplayıcılarla kapitalizm arasındaki "etkileşim dinamiğine" *yerel seviyede* odaklanması gerektiğini ileri sürer (1992b, 21). Bu tam da benim on sene evvel yayımlanan *Forest Traders* adlı etnografik çalışmamda yaptığım şeydir! Bu kitabı okuyan

herkes Malaipantaram insanlarını toplumsal açıdan izole bir grup olarak ele almadığımı, –ister bireysel ister kolektif olsun– toplumsal eylemliliklerini reddetmediğimi ve Malaipantaram'ı değişmez bir toplum olarak tarif etmediğimi bilir (Bird-David 1996, 260; Norstrom 2003, 49).[71]

Benzer şekilde Kropotkin hakkındaki kitabım da, Anarşist Federasyon'un yayımladığı pek bilinmeyen bir anarşist dergide yer alan bir inceleme haricinde, anarşizme dair son zamanlardaki çalışmalar içerisinde anılmamış ve herhangi bir akademik dergide de incelenmemiştir. Öncü bir ekolojist ve meşhur bir coğrafyacı olan Kropotkin'in portresi halen Kraliyet Coğrafya Topluluğu'nun kütüphanesini süslemektedir. Aynı zamanda bir antropolog da olan Kropotkin klasikleşmiş metinlerden *Karşılıklı Yardımlaşma*'nın (1902) yazarıdır.[72] Ancak sanırım *Kraliyet Antropoloji Enstitüsü Dergisi*'nin kitap incelemeleri bölümü editörü, böylesine silik bir Rus anarşist hakkındaki kitabımın antropologların ilgisini çekmeyeceğini düşünmüştür. Max Stirner ve Friedrich Nietzsche gibi radikal bireycilerin hortlaklarını sahneye çıkaran sözde postanarşizmle birlikte yükselen mevcut akademik akımı da düşünürsek, Kropotkin üzerine bir kitap çağdaş akademik anarşistlere de pek anlamlı gelmemektedir (örneğin Rouselle ve Evren 2011).

Khoisan çalışmalarının duayeni Alan Barnard, "Kropotkin Visits the Bushmen" (1993) başlığı taşıyan gayet güzel bir makale yazmıştı. Benzer şekilde ben de bu makalede iki kitabımı bir araya getirmeyi ve bu yolla Malaipantaram etnografisiyle Kropotkin'in toplumsal anarşizmini buluşturmayı, ayrıca şu soruya değinmeyi

71. Aslında revizyonist tartışmadan on sene önce ben, Richard Fox (1969) ve Peter Gardner'ın (1972) daha önceki ciddi eserlerinin de hakkını açıkça teslim ederek, Malaipantaram'ın ticari-kapitalist bir ekonomiye çoktan eklemlenmiş olduğunu vurgulamaktaydım. Ancak diyalektik bir anlayışla toplumsal eylem kapasitelerinden de bahsetmiş ve bu şekilde, bir avcı toplayıcı topluluğu olarak özerkliklerini ve kültürel bütünlüklerini sürdürebildiklerini savunmuştum.

72. Bu metin aslında 19. yüzyıl sonlarında hâkim bir görüş olan Herbert Spencer ve Thomas Huxley'nin Sosyal Darwinizmine reddiyedir.

hedefliyorum: Güney Hindistan avcı toplayıcıları anarşist midir? Veya daha doğru bir ifadeyle, Malaipantaramların ve diğer Güney Hindistan avcı toplayıcılarının toplumsal hayatı bir tür anarşi olarak nitelenebilir mi?

Anarşi ve Anarşizm

Bu tartışmaya bir itirafla başlamak istiyorum. 1974'te Malaipantaram hakkındaki doktora tezimin taslağını tamamladığımda –*Forest Traders* kitabı tezimin fazlaca kısaltılmış halidir– İngiliz edebiyatı mezunu yetenekli bir şair olan yakın bir dostumdan taslağı okuyup, dil ve yazım hatalarını kontrol etmesini rica etmiştim. Tezi bana geri verirken şöyle dedi: "Tek kelimesine bile inanmadım." Neden böyle düşündüğünü sorduğumda şu cevabı aldım: "Bu senin kendi anarşist siyasetinin tasvirinden ibaret. Bana sorarsan tamamını uydurmuşsun."[73]

Avcı toplayıcıların ve genel anlamda kabile halklarının bir tür anarşi düzeninde tasvir edilmeleri uzun zamandır antropolojik yazının ortak bir teması olagelmiştir. Son yıllarda anarşistlerin İşgal Et hareketiyle ve antikapitalistlerle birlikte hareket etmesi, ayrıca James Scott'ın *Yönetilmeme Sanatı* (2009) –ki bu kitabın altbaşlığı *Yukarı Güneydoğu Asya'nın Anarşist Tarihi*'dir– kitabını yayımlamasından sonra anarşi ve antropoloji arasındaki ilişki epey ilgi görmüştür. Hakikaten ben de uzun zaman önce bir siyasi gelenek olarak anarşizmle antropoloji arasında bir "birleşme eğilimi" bulunduğundan söz etmiştim. Céletin Bouglé, Marcel Mauss ve A.R. Radcliffe-Brown gibi akademisyenlerin de anarşizmle yakın ilişkisi vardır. Hatta Radcliffe-Brown gençliğinde Kropotkin hayranıdır ve "Anarşi Brown" adıyla bilinir. Diğer yandan Kropotkin, Élie ve Elisée Reclus, Murray Bookchin ve John Zerzan gibi anarşistler kendi anarşizmlerini geliştirirken antropolojik yazından çokça

73. Bu elbette antropologların kendi epistemolojik ve siyasi önyargılarını etnografik verilere ne derece yüklediği sorusunu da beraberinde getirmektedir.

faydalanmışlardır (Morris 1998). Klasik çalışması *The Nuer*'de Evans-Pritchard siyasi sistemi, ünlü "düzenli anarşi" ifadesiyle tarif etmiştir. Yine Marshall Sahlins, meşhur ifadesiyle, "hane tipi üretim tarzını" bir "anarşi türü" olarak görmüştür. Sahlins kabile halklarının toplumsal organizasyonunu Hobbesçu bir yaklaşımla olumsuz olarak resmetmiş, adeta bir "patates çuvalına" benzetmiştir (1972, 95-96; Sahlins'in neoliberalizmine dair önemli bir eleştiri için bkz. Overing 1993). Ancak daha önemlisi, anarşist antropolojiye mevcut ilgiden çok evvel, Kanadalı akademisyen Harold Barclay oldukça detaylı bir tartışma sunduğu kısa kitabı *Efendisiz Halklar*'ı (1982) yazmıştır. Bu kitabın altbaşlığı *Bir Anarşi Antropolojisi*'dir. Bu kitaptta Barclay "anarşi mümkündür" savını olumlar ve yalnız avcı toplayıcıların değil –örneğin Inuit, Buşman, Yaka Pigme ve Avustralya Aborjin halkları– tüm kabile toplumlarının anarşist toplumlar olduğunu ileri sürer. Son olarak, Peter Gardner'ın Güney Hindistan'ın Paliyan avcı toplayıcılarına dair öncü çalışmasındaki bir bölüme şu başlığı verdiğini zikretmem gerekir: "Saygı, Eşitlik ve Barışçıl Anarşi." Böylelikle avcı toplayıcı toplumlardaki bütünlüklü eşitlikçiliğe, bireysel özerkliğe ve şiddet karşıtı ilkelere vurgu yapmıştır (2000, 83-100).

Kuşkusuz devletsiz (veya herhangi bir sürekli baskı ve sömürü yapısı olmayan) düzenli bir topluma işaret eden anarşiyle bir tarihsel hareket ve siyasi gelenek olan anarşizm arasında ayrım yapmak gerekir. 1870'ler Avrupa'sında Paris Komünü'nün dağılmasının ardından İspanya, İtalya, Fransa ve İsviçre'de çoğunlukla işçi çevrelerinde yükselen bir siyasi hareket olan anarşizm, 20. yüzyılın başında tüm dünyaya yayılmıştır. Anarşizm halen canlı bir siyasi gelenektir (Van der Walt ve Schmidt 2009).

Kropotkin'in anarşist tarih anlayışına göre, anarşizm Fransız Devrimi'nin birleştirici duygularını –hürriyet, eşitlik, kardeşlik (toplumsal dayanışma)– hayata geçirmeyi amaçlıyordu. Bu bakımdan anarşizm, bireyin hürriyetine verdiği önemle radikal liberalizmin ve kapitalizmin reddini birleştiriyor; gönüllü birlikteliğe, karşılıklı

yardımlaşmaya dayalı topluluk hayatıyla sosyalizmin (veya komünizmin) yaratıcı bir sentezini gerçekleştiriyordu (Baldwin 1970).[74]

Anarşizm –en azından bu makaleye göre– üç temel ilke veya prensip üzerinden açıklanabilir.

Birincisi, anarşizm bireyin hürriyetine azami düzeyde önem verir. Anarşizmin ruhu bireyin özerkliğini esas alır ve yalnız devlet iktidarını değil, onunla birlikte bu özerkliğe mâni olacak her tür hiyerarşik yapıyı ve baskıcı otoriteyi reddeder. Elbette toplumsal anarşistlerin bireyden kasıtları toplumsal bireydir; izole ve kendi halinde bir benlik, soyut bir birey ya da özünde iyi olan bir varlık değil. Varoluşsal *bireycilik*, bir siyasi gelenek olarak anarşizmin belirleyici ilkelerinden biridir.

İkincisi, anarşizm eşitliğe ve topluluğun bir "eşitler toplumu" olarak olumlanmasına vurgu yapar. Anarşistlere göre bu, kapitalist piyasa ekonomisinin, ücretli emeğin, özel mülkiyetin, rekabet ilkesinin, mülkiyetçi bireyciliğin tümden reddini gerektirir. Yani anarşizm *eşitlikçilik* prensibini hem bir toplumsal önerme hem de bir ahlaki ilke olarak savunur.

Üçüncüsü, anarşizm tamamen karşılıklı yardımlaşma ve gönüllü birlikteliğe dayalı bir toplum tahayyül eder. Bu tür bir toplumsal örgütlenme topluluğu temel alır; hem bireyin hem de kapitalizm ve devletten bağımsız olan toplumsal hayatın en kuvvetli ifade bulduğu yer burasıdır. Yani anarşistler sanılanın aksine kaosa, gelip geçiciliğe inanmaz; asla "ne olursa olsun" tutumunda değildirler. Gönüllü dayanışma ve birlikteliğe inanırlar. Ayrıca Kropotkin gibi anarşistler hem kabile hem de akraba toplumlarının pek çok bakımdan anarşi özellikleri gösterdiğini düşünmüştür (Morris 2004, 173-90). Bu nedenle *komünizm* veya Kropotkin'in ifadesiyle özgür komünizm, siyasi bir gelenek olarak anarşizmin –en azından Kropotkin'in sa-

74. Bu sentez en iyi ifadesini Michael Bakunin'in meşhur sözünde bulur: "Sosyalizm olmadan özgürlük ayrıcalık ve haksızlık getirir; özgürlük olmadan sosyalizm kölelik ve zulüm getirir" (Bakunin 1973, 110).

vunduğu anarşizmin– temel değerlerinden (veya özelliklerinden) biridir (Morris 2004, 69-74).

Yani Kropotkin gibi anarşistler, anarşinin yalnızca uzak geçmişte, yontma taş devrinde var olmuş ya da ütopik bir gelecekte var olacak bir şey olduğunu düşünmezler. Aksine anarşinin insanlık tarihi boyunca var olmuş bir toplumsal örgütlenme biçimi olduğunu savunurlar. Ne var ki anarşi çağdaş toplumlarda genellikle kapitalizm ve devlet yapısı altında gömülmüş ve görünmez hale gelmiştir. Colin Ward'ın benzetmesiyle anarşizm "kar örtüsünün altındaki tohumdur" (1973, 11).

Şimdi Güney Hindistan avcı toplayıcılarına dönerek, toplumsal hayatlarının bir tür anarşi olarak tanımlanmasının doğru olup olmadığı sorusuna değineceğim. Bu soruya cevap ararken, anarşizmin üç belirleyici ilkesini –yani bireycilik, eşitlik ve komünizmi– esas alacağım.

Bireycilik

Güney Hindistan avcı toplayıcılarının –örneğin Kadar, Paliyan, Malaipantaram ve Jenu Kurubu– bireyci ilkelere ya da kültüre sahip olduğu uzun zamandır savunulmaktadır (Gardner 1966, 408; Fox 1969, 145; Misra 1969, 234; Morris 1982, 109-10).

Ancak bu bireyciliğin ne anlama geldiğini doğru aktarmak için bir başlangıç notu düşmek şarttır. Çünkü ne yazık ki birçok antropolog, egzotik bir havaya bürünerek bireyin Batı'daki karşılığıyla –bunu yanıltıcı şekilde Kartezyen metafiziği veya "meta" benzetmesiyle bağdaştırırlar– diğer kültürlerdeki karşılıkları arasında katı bir ayrım yapmak gibi içler acısı bir eğilime sahiptir. Bu ayrıma göre Batı kültürü insan öznesini benmerkezci, izole, toplumdışı bir birey olarak görürken diğer kültürlerin –özellikle Bali, Hindistan, Malenezya– ve halkların özneye dair toplummerkezci kavramsallaştırmalarda bulunarak, insanı "ilişkilerin mikrokozmosu" olarak gördükleri; dolayısıyla bu anlayışa göre insanların eşsiz özneler değil, toplumsal varlıklar oldukları ve kendilerini toplumsal ilişkiler üzerinden kav-

radıkları ileri sürülür (Geertz 1975, 360-411; Schneider ve Bourne 1984, 158-99; Strathern 1988). Bu nedenle sözkonusu antropologlar "iki tip kişi" (Carsten 2004, 84-88) olduğunu iddia ederler. Bu tür bir düalizm hakikaten savunulamayacak kadar hatalıdır, zaten epeyce de eleştiriye maruz kalmıştır (Spiro 1993; Morris 1994, 16-18; LiPuma 1998, 56-57). Aslında yeniden Immanuel Kant'a ve dünyayı sağduyu üzerinden anlama biçimlerine dönmemiz gerekir.

Kant antropolojiyi, meşhur ifadesiyle, "insanın ne olduğuna" veya çağdaş dilde söylersek "insan olmanın ne anlama geldiğine" ilişkin bir araştırma olarak nitelemişti. Ömrünün son on yılı içinde yayımladığı *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (2007) adlı ufuk açıcı eserinde Kant, insan öznesinin üçlü bir ontoloji üzerinden anlaşılması fikrini ileri sürer. Burada insan, evrensel bir insani varlık (*mensch*), eşsiz bir kişi (*selbst*) ve bir toplumsal varlık yani belirli bir insan grubunun (*volk*) üyesi olarak anlaşılır.[75] Elbette Kant bireyi evrensel ve rasyonel bir özne olarak ele alırken, öğrencisi ve eleştirmeni olan Johann Herder insanların kültürel varlıklar olduklarını vurgulayacaktı. Yıllar sonra antropolog Clyde Kluckhohn bu üçlü ontolojiyi günlük dilde ifade etmişti. İnsan öznesi bağlamında doğa (biyoloji) ve kültür arasındaki düalist ayrımı eleştiren Kluckhohn, insan öznesini anlamanın üç yolu olduğundan bahseder. İlk olarak her kişi, tıpkı diğer herkes gibi, türsel bir varlık olarak insandır (insanlık), eşsiz bir kişilik sahibi olması bakımından kimseye benzemez (şahıs) ve son olarak diğer insanlarla ilişkiler içindedir ve bu açıdan toplumsal ve kültürel bir varlık veya bir kişidir (Murray ve Kluckhohn 1953).

Bu elbette ki tüm insanların birbiriyle ilişkili üç tarihsel süreçte konumlanmış olmalarıyla yakından ilgilidir. Bu süreçler üç farklı mekânsal-zamansal seviye ya da alanla bağdaştırılabilir. Bunlar-

75. Kant'ın "faydacı" ifadesinden kastı, bu bilginin insani aydınlanmanın ilerletilmesinde, özellikle de dini dogma ve siyasi baskılara karşı insan özgürlüğünün genişletilmesinde ve böylelikle de insan "onurunun" gelişmesinde kullanılmasıydı.

dan biri filogenetik alandır ve insanların türsel varlık olarak evrimiyle ilgilidir (*insan* kimliğimiz); bir diğeri ontogenetik alandır ve bireyin kendi özgün yaşam hikâyesiyle veya bir şahıs olarak belirli bir ekolojik çevrede vücut bulmasıyla ilgilidir (şahıs kimliğimiz); üçüncüsüyse sosyo-tarihsel alandır ve insan öznesini belirli bir toplumsal ve kültürel bağlamda konumlandırır (kendini çeşitli *toplumsal* kimliklerde dışavurur; her kültürde çok yönlü, değişken ve ilişkiseldir). "Bütünsel kişi" (Riches 2000) elbette, çoğu insan toplumunda kabul görür.

İnsanlığın yalnızca sınıfsal bir kavram olduğu veya hiç var olmadığı –yani yalnızca bireysel insanların var olduğu– anlayışı John Gray (2002, 12)[76] ve bazı diğer antropologlar tarafından iddia edildiği şekliyle oldukça yanıltıcıdır. Manuel DeLanda'nın da iddia ettiği gibi insanlık (ve diğer türlerden varlıklar) gerçekten de vardır, ancak organizmalardan (eşsiz insan şahıslarından) farklı bir mekânsal-zamansal ölçekte bulunur. Çünkü insana benzer türsel bir varlık meydana gelir, dönüşene veya soyu tükenene dek binlerce veya milyonlarca yıl varlığını sürdürür; tıpkı dodo kuşu veya büyük auk kuşu gibi (DeLanda 2006, 48-49).

Güney Hindistan'ın diğer avcı toplayıcılarının yanı sıra Malaipantaram halkı da diger tüm halklar gibi bu üç katlı ontolojiyi açık ve net bir şekilde sergilerler. Karşılaştıkları kişileri, filler veya kertenkelelerden farklı insan varlıkları (manushyan) olarak tanır, eşsiz kişilikleri ve bireysellik hisleri olduğunu bilirler (ancak bu, kültürel bir ilke olarak bireycilikle bağdaştırılmamalıdır). Yine hem kendi toplumlarındaki hem de toplumlarının dışındaki insanların etnik bağları ve çeşitli toplumsal kimlikleri barındıran toplumsal varlıklar olduklarının da farkındadırlar (Rupp 2011, 14-17).

Ancak Malaipantaram ve diğer Güney Hindistan avcı toplayıcılarının insan öznesi kavramında dikkat çekici olan şey şudur:

76. Bu iddianın sahibi Gray, insanlığı *Homo rapiens* (yıkıcı primat) olarak tanımlamaktan geri durmamıştır.

Tıpkı varoluşçular gibi (ancak evrimci psikologlar ve Durkheimcı sosyologların aksine) bağımsız bir kişi olarak bireye müthiş önem verirler. Bireyin özerkliğini temel bir değer olarak alırlar. Gerek çocuk büyütürken gerekse toplayıcılığa dayalı ekonomik süreçlerde, varoluşsal bir öğe –yani kendine yeten ve özerk bir varlık– olarak kişiye büyük önem verirler. Toplumsallaştırma örüntüleri genellikle –diyalektik bir süreç olarak– çocuğun toplumsal, psikolojik ve ekonomik açıdan erken yaşta bağımsızlaşmasına ve diğer bireylerin de özerk olduğunu anlamasını sağlamaya dayanır. Komşu kast topluluklarının aksine, Malaipantaram bireyleri kendi başlarına birer üretim ve tüketim birimi oluşturabilirler. Daha ileri yaştaki erkeklerin yalnız yaşaması mümkün olmakta, bu durum hiç garipsenmemekte ve kötülenmemektedir (Morris 1982, 140-47). Bireysel özerkliğe sıkı bir bağlılık ve bundan kaynaklanan "yoğun" bireycilik (anlatıldığı gibi), Güney Hindistan avcı toplayıcılarını inceleyen tüm araştırmacılar tarafından tespit edilmiştir.

Açıkçası toplayıcılık ekonomisinin hem hayatta kalmak hem de ticaret için elzem olmasıyla bağlantısına karşın, bu tür bir bireycilik diğer ekonomik stratejilerde ve grup üyelikleri konusundaki bireysel hareketlilik ve esnekliklerde de izlenmektedir. Hakikaten de bireycilik, genel anlamda avcı toplayıcıların veya en azından doğrudan geri dönüşümlü ekonomik sisteme sahip avcı toplayıcıların bir özelliği olarak yorumlanmıştır (Woodburn 1982).

Bu bireyci prensibi hiç kimse Peter Gardner kadar iyi ifade edememiştir. Paliyanların ve diğer avcı toplayıcı halkların bireyciliğinden bahsederken, bunu bireysel karar verme süreçlerine, hiyerarşinin her türünü inkâr eden toplumsal mekanizmalara, şiddet karşıtı ilkelere (zira kişilerarası çatışmalar, kopmalar ve hareketlilikle çözümlenir) ve kültürün asla resmi kurallara dönüştürülmeyişine bağlar (Gardner 1966; 1991, 547-49; 2000, 83-85).

"Aşırı bireycilik" (Gardner 1966, 409) özelliği gösteren Paliyan halkına dair etnografik verilerin, Louis Dumont'un *Homo Hierarchicus* (1970) adlı eserinde yer alan ve –modern, normatif anlamıyla–

"birey" kavramının Hint toplumunda kabul görmediğini varsayan iddiaya aykırı olduğunu *Forest Traders*'ta belirtmiştim. Bu bariz çelişki üzerine daha önce de yazmıştım (Morris 1978; 1991, 262-69). Ancak şimdiki tartışmamız için gerekli olan şey, bireysellikle (ve çoğu toplumda kabul gören bir şey olan bireyin eylem kapasitesi) insan öznesinin normatif veya kültürel kavramsallaştırılmaları arasında bir ayrım yapmanın yanı sıra, *bireyciliğin* farklı ve birbirine zıt türlerinin olduğunu da görmektir (Lukes 1973). Dumont ekonomik bireyciliğin yanında bireyciliğin iki türüne daha uzun uzun değinir. Bunlardan biri Hindu toplumundaki "feragat eden" çilecilere has bireyciliktir (*sannyasin*); bu bireyciliğe, kişiyi kast sistemine (topluma) ve dünyaya bağlayan tüm bağların reddedilmesiyle ulaşılır. Diğeri ise *bildung* veya "kendini eğitme" kavramıyla ilgili bireyciliktir ve 18. yüzyıl Almanya'sının edebi entelektüelleriyle bağdaştırılan, daha sonraysa Nietzsche ve onun postyapısalcı takipçileri tarafından geliştirilen bireycilik türüdür (Dumont 1986a; 1986b).[77]

Ancak yapılması gereken asıl ayrım, Batı kültürüyle ilgili olmasa bile genellikle kapitalist ekonomiyle özdeşleşmiş olan çeşitli bireyciliklerle Güney Hindistan avcı toplayıcılarının bireyciliği arasındaki ayrımdır. Bunlar, doğa ve toplumsal hayattan tamamıyla kopuk, bedensiz bir beni içeren Kartezyen felsefeden (Levi-Strauss [1977, 41] tarafından eleştirilmiştir)[78] liberal kuramın uzun zaman evvel Marx ve Bakunin tarafından eleştirilen soyut ve mülkiyetçi bireyciliğine ya da toplayıcılık hakkındaki en iyi kuramın metodolojik bireyciliğinden (Ingold [1996] bunu eleştirir) Ayn Rand'ın şimdilerde Amerika sağ siyasetine hâkim olan, bencillik taraftarı ve ötekini asla saymayan radikal bireyciliğine (Weiss 2012, 9-10) kadar değişiklik gösterir.

77. Bireyciliğin birçok türünün farkında olmamız, postmodern antropologların ucuz ve göstermelik tutumunu izleyerek bu kavramı tırnak içinde yazmamızı gerektirmez kuşkusuz.

78. Pek çok postmodern antropolog Batı kültürünü Kartezyen metafizikle ve mekanik felsefeyle bir tutmaktadır. Bu elbette fazlasıyla indirgemeci ve hatalı bir tutumdur.

Kropotkin ve diğer erken dönem toplumsal anarşistleri sözkonusu dört farklı burjuva bireyciliğini reddetmiştir. Zira bunların tamamı insan öznesinin toplumsal doğasını inkâr eder. Buna karşın Kropotkin'in savunduğu bireycilik, kendi ifadesiyle, "*personalismus or pro sibi communisticum,*" yani özü gereği toplumsal olan bir bireyciliktir (Kropotkin 1970, 297).

Daha güncel bir metinde Susan Brown, piyasada açığa çıkan araçsal veya mülkiyetçi bireycilikle toplumsal anarşistlerce savunulan, bireyin özerk olabilme ve kendi eylemlerine karar verebilme kapasitesiye ilgili varoluşçu bireycilik arasında kesin bir ayrım yaparken Kropotkin'i izler (Brown 1993, 32-33; Morris 2004, 183-86). Açıkça görülebileceği üzere, Malaipantaram ve diğer Güney Hindistan avcı toplayıcıları tarafından benimsenen bireyciliğin Brown'ın tarif ettiği varoluşçu bireycilikle yakın bağları vardır. Gerçekten de Brown toplumsal anarşizmi, varoluşçu bireycilikle özgür komünizmin bir bileşimi olarak tanımlar (1993, 118).

Ancak kuşkusuz avcı toplayıcıların bireyciliğiyle modern kapitalizmin vahşi bireyciliği arasında bir ayrım yaparak yeni ya da özgün bir şey söylemiş olmuyoruz. Zira uzun zaman evvel Stanley Diamond insan öznesine dair kabile toplulukları –özellikle de avcı toplayıcılar– tarafından ifade edilen düşünme biçiminin somut, varoluşçu ve kişi temelli olduğunu ileri sürmüştü (Service 1966, 83; Diamond 1974, 146).

Eşitlikçilik

Forest Traders'ta eşitlikçi prensibin Malaipantaram toplumuna nüfuz ettiğinden bahsetmiştim. Ayrıca toplumsal ilkelerinin, çoğu tarım toplumunda bulunan hiyerarşiye –özellikle de cinsiyet ve kast hiyerarşisi konusunda– tezat teşkil ettiğini vurgulamıştım (1982, 49). Hatta Malaipantaram toplumunun temel ilkelerinin hem eşitlikçi hem de bireyci olduğunu savunmuştum (110). Aşağı yukarı aynı tarihlerde James Woodburn, "Egalitarian Societies" (1982) başlıklı ufuk açıcı bir makale yayımlamıştı. Elbette avcı toplayıcılık hakkın-

daki çalışmaların kurucu metni olan bu çalışmada (Lee ve DeVore 1968) "eşitlikçilik" kavramının bahsinin dahi geçmediğini not etmek gerekir. Ancak çabuk geri dönüşlü ekonomik sistemdeki –yalnız Güney Hindistan'dakiler değil– tüm avcı toplayıcılar için eşitlikçiliğin belirleyici ve temel bir ilke olduğu genellikle kabul edilir (Gardner 1991; Boehm 1999; Widcok ve Tadesse 2005; Solway 2006).

Malaipantaram ve diğer Güney Hindistan avcı toplayıcıları arasındaki eşitlikçilik ilke ve değerler sistemi, normatif beklentiler ve toplumsal ilişkiler gibi çeşitli biçimlerde açığa çıkar. Gerçekten de kültürel değerleriyle toplumsal eylemleri birbiriyle bağlantılıdır ve diyalektik bir ilişki içindedir. Bu tür bir eşitlikçiliğe dair üç konudan bahsedebiliriz: paylaşıma verdikleri önem, otorite yapılarına karşı tutumları ve özellikle toplumsal cinsiyetle ilgili eşitliğe yapılan genel vurgu.

Pek çok avcı toplayıcı toplum gibi Malaipantaram halkı da av hayvanlarının etini kamp veya mesken dahilinde paylaşır; herkesin pay hakkı vardır. Geyik, yabankeçisi ve maymun gibi memelileri avlasalar da et kaynağının büyük bölümünü çeşitli avcı toplayıcılık faaliyetlerinden elde ederler. Yenen etler çoğunlukla kaplumbağalar, yarasalar, kertenkeleler ve sincaplar gibi küçük hayvanların "toplanmasından" elde edilenlerdir (Morris 1982, 71-79). Paylaşım, et dışında oldukça sınırlıdır. Malaipantaram ekonomik ilişkileri, en iyi şekilde karşılıklılık ve karşılıklı yardımlaşma kavramlarıyla anlatılabilir.

Kimi Malaipantaram yerleşimlerinde "şefler" (*Muppan*) bulunsa da bunlar devlet tarafından Orman Bakanlığı üzerinden getirilen ve iletişimi kolaylaştırması beklenen idari kontrol mekanizmasının bir parçasıdır. Bu şeflerin yerel topluluktaki üyelerin hayatları ve hareketleri üzerinde ya çok sınırlı kontrolü bulunur ya da hiçbir nüfuzu yoktur (Morris, 158-59). İster zenginlik isterse de prestij ya da iktidara dayansın, Malaipantaram ve diğer Güney Hindistan avcı toplayıcıları arasında otorite veya hiyerarşinin her türüne karşı derin bir antipati vardır. Gündelik hayatlarında daima alçak-

gönüllü ve barışçıl olmaya, rekabetten uzak durmaya ve karşılıklı yardımlaşma ilkesi uyarınca ötekilerin özerkliğini kabul ederek ilişki kurmaya büyük önem verirler. Ancak pek çok akademisyenin işaret ettiği gibi, eşitlikçi ilişkilere verilen önem sadece hiyerarşinin olmadığını göstermez, aynı zamanda toplumsal iktidar türlerinin –yaygın müeyyideler ve düzenleme mekanizmaları– uygulanmasıyla hayat bulur. Bu mekanizmalar eleştiri, alay, dışlama, firar veya geleneksel normlara –tıpkı benim bu makaleyi anlaşılır bir İngilizce kullanarak yazarken yaptığım gibi– iradi bir bağlılıkla ifade edilir (Avcı toplayıcılar arasındaki yaygın müeyyideler hakkında bkz. Lee 1979, 457; Barclay 1982, 22). Bana kalırsa bu tür bir toplumsal iktidarı ve yaptırım mekanizmalarını "karşı-egemenlik hiyerarşisi" (Boehm 1999, 86-88) veya bir çeşit "yönetim" (Norstrom 2001, 207) olarak nitelemek oldukça yanıltıcıdır. Zira Malaipantaram halkı baskı ve yönetimin her türüne dair nefretini açıkça ifade eder. Kuşkusuz, ormanın ortasında "kuralsızca" yaşadıkları anlamına da gelmez bu. Ancak diğer Güney Hindistan avcı toplayıcıları gibi, "yönetilmeme sanatında" (Scott 2009) oldukça tecrübeli olduklarını belirtmek gerekir.

Eşitlikçi ilişkilere verilen büyük önemi göz önünde bulundurduğumuzda, Malaipantaram ve diğer Güney Hindistan avcı toplayıcı toplumlarında cinsiyet ilişkilerinin de eşitlik ilişkileri şeklinde görülmesi herhalde şaşırtıcı değildir. *Forest Traders*'ta kadınların toplumsal ve ekonomik bağımsızlığını dikkate alarak –özellikle de kast topluluklarındaki cinsiyet ilişkilerine kıyasla– bu toplumlarda ileri düzey bir cinsiyetlerarası eşitlikten söz edebileceğimizin altını çizmiştim. Evlilik bağına dayalı ailelerde erkek ve kadın aşağı yukarı aynı haklara sahiptir ve hiçbir tarafın diğeri üzerinde otoritesi bulunmaz (1982, 40). Yine de Malaipantaram insanlarının baş etmek durumunda kaldıkları taciz olayları sebebiyle veya Gardner'ın ifadesiyle "kültürlerarası baskı" (1999, 391) nedeniyle, ben hiçbir Malaipantaram kadınının ormanda yalnız başına avlandığına şahit olmadım (Güney Hindistan avcı toplayıcılarındaki cinsiyet ilişkileri

hakkında bkz. Ehrenfels 1952, 209; Mathur 1977, 178; Bird-David 1987, 154; Gardner 2000, 101-3).

Marshall Sahlins'in avcı toplayıcıları "özgün bir refah toplumu" (1972, 1-39) olarak niteleyen meşhur savını inceleyen Nurit Bird-David epey ses getiren makalesinde (1992a), eşitlikçiliğin temel ilkelerinden biri olan paylaşma kavramım metafizik bir bağlama taşır. Buradan hareketle paylaşmayı tamamlayıcı bir kavram haline getirir; hatta Nayaka halkının toplumsal ve kültürel yaşamının her alanını açıkladığını ima eder. Böylelikle Bird-David çabuk geri dönüşlü ekonomik sisteme sahip her avcı toplayıcı toplum için kendi "modelinin" geçerli olacağı çıkarımım yapar, fakat ilginç bir şekilde diğer Güney Hindistan avcı toplayıcılarından hiç bahsetmez. Dikkate değer bir diğer husus da şudur: Bird-David, Sahlins'in avcı toplayıcıların "refaha giden Zen yoluna" dair tezini onaylamasına rağmen, ben *Forest Traders*'ta bu şüphe götürür tezden hiç bahsetmiyorum (bu tezin sınırlarının ölçülü bir eleştirisi için bkz. Kaplan 2000).

Kuşkusuz Güney Hindistan avcı toplayıcılarını bireyci, eşitlikçi veya "paylaşımcı değerlere sahip" olarak betimlemekte bir sakınca yoktur. Ancak Bird-David'in analizi, Kathleen Morrison'ın tipolojik ve özcü düşünüş (2003, 3) olarak tarif ettiği olgunun tipik bir örneğidir. Zira sözkonusu analiz, doğruluk payı olsa da, Güney Hindistan avcı toplayıcılarının toplumsal ve kültürel hayatına dair oldukça önyargılı bir resim çizer. Colin Turnbull'un Mbuti dininin bir tür kaba panteizm olduğuna dair (hatalı) yorumunu takip eden Bird-David, doğal olayları –dağlar, nehirler, kayalar, taşlar, ağaçlar ve hayvanları (bilhassa filleri)– ve yapay araçları, avcı toplayıcı inancına göre ormanda ikamet eden ya da belirli heykelciklerle bağdaştırılan spiritüel varlıklarla –iyi ruhlar, ata ruhları ve orman tanrılarıyla– bir tutma eğilimindedir. Ancak esasen avcı toplayıcı hayatının bu iki yanı birbirinden tamamen ayrıdır. Mesela Ananda Bhanu'nun dile getirdiği bir vakada, Chola Naickan bir fil heykelciğiyle (*aneuruva*) temsil edilen ruhları çağırarak hem hastalık

ve talihsizliklerden sakınmayı hem de gerçek fillerin yağmasından korunmayı diler (1989, 63-66). Hakikaten, "verici bir çevrede" (Bird-David 1990) yaşamaktan ziyade, Malaipantaram ve diğer Güney Hindistan avcı toplayıcıları ata ruhlarına (*chavu*) veya orman tanrılarına (*malai devi*, dağ tanrıları) yalnız hastalık ve diğer sıkıntılar konusunda değil, aynı zamanda gıda, bal veya av eti kıtlığına düştüklerinde de dua ederler. Şamanist ayinlerde gıda kıtlığı ve diğer bahtsızlıkların yaşanmasının asıl sebebi avcı toplayıcıların geleneksel normlara veya ahlaki kurallara uymamalarına, özellikle de diğer insanların özerkliğine saygı duymamaları veya hısımlarına karşılıklı yardımlaşma sunmakta kusur etmelerine bağlanır. Aynı şekilde, bu toplumun dini ideolojilerine odaklanan Bird-David, avcı toplayıcıların deneysel natüralizmini atlamaktadır. Sözkonusu deneysel natüralist, avcı toplayıcı kültüründe en az din kadar önemli olan şey, doğal dünyaya dair ekolojik bilgiler ve pratik eylemlerdir. "Verici çevre" benzetmesi yanıltıcıdır,[79] zira diğer tüm insanlarınki gibi, Malaipantaram ve diğer Güney Hindistan avcı toplayıcılarının doğayla olan ilişkisi karmaşık, çeşitli, çok yönlü ve kimi zaman çelişkilidir; her ne kadar tutarlı ve aydınlatıcı olursa olsun tek bir benzetmeye indirgenemez.

Malaipantaram avcı toplayıcıları elbette ormanı evleri olarak görmektedirler. Ayrıca yaşamlarının ve esenliklerinin temel kaynağı olan ormana karşı sıcak duygular beslemektedirler. Orman hem atalarının ruhlarının hem de ihtiyaç duyduklarında yardım diledikleri orman tanrılarının ikametgâhı olduğundan onlar için de bir sığınaktır (Morris 1982, 50). Ancak ormanı basitçe bir "ebeveyn" ya da "verici" olarak nitelemek oldukça yanıltıcı ve eksik olur.

79. Doğal çevreyi "verici" olarak betimlemek, Margaret Thatcher'a "Demir Leydi" benzetmesini yapmaya benzer. Bu benzetmenin ya da "şiirsel çağrışımın" doğruluk payı olsa da, Thatcher'ın siyasetine dair detayların üzerini örttüğü bir gerçektir. Elbette kimse Thatcher'ın demirden yapıldığını düşünmemiştir. Benzer şekilde, "verici çevre" veya "ebeveyn orman" yakıştırması da oldukça sınırlayıcıdır; ayrıca avcı toplayıcıların orman ve çevreyle olan ilişkisinin tüm detaylarını gizler.

Benzer şekilde, Malaipantaram avcı toplayıcıları için temel bir ahlaki değer olmasına rağmen paylaşımın pek de yaygın olmadığını kabul etmemiz gerekir. Çünkü Malaipantaram insanları piyasa ilişkilerine karışmıştır. Her ne kadar bu ilişkileri –Justin Kenrick'in (2005, 135) ifadesiyle– dostane, paylaşımcı, kişi odaklı, karşılıklı yardımlaşmaya ve karşılıklı desteğe dayalı hale getirmeye ve kapsayıcı kılmaya çalışsalar da bu ilişkiler özü gereği hiyerarşiktir ve sömürüye dayanır. Diğer yandan, avcı toplayıcıların kontrolünde olmayan ilişkilerdir bunlar. Mathur, Chola Naickan –aslen Bird-David'in tarif ettiği yerel grupla bağlantılı bir gruptur– yerlileri arasındaki ilişkileri tarif ederken avcı toplayıcıların "kendi çıkarını gözeten tüccarlardan ziyade cömert hısımlar olarak davranmayı" tercih ettiğini ve bunun da avcı toplayıcıları daima kontrol altında tutup sömürmeyi amaçlayan orman yatırımcılarıyla tezat teşkil ettiğini aktarır (1977, 36).

Bunun kadar önemli olan bir diğer şey de Malaipantaram aileleri arasındaki paylaşımın oldukça sınırlı olmasıdır; bu durum, ailenin temel üretim birimi olması bakımından dikkate alınmalıdır. Çeşitli gıda maddelerinin ve orman ürünlerinin toplaması, avlanma, yardımlaşma, muhabbet ve sohbetle geçen bir günün akşamında mağaraya dönen her ailenin kendi ateşini yakarak ayrı bir ortaklaşma birimi oluşturmasını, ailelerin birbirleriyle çöp dahi paylaşmamasını hep garip bulmuşumdur.

Kuşkusuz, tarım yapan kabilelerle Malaipantaram gibi Güney Hindistan avcı toplayıcıları arasında ayrım yapılabilir. Hatta yerleşik tarım yapan Malaipantaram insanlarıyla avcı toplayıcılar (benim araştırmamda odaklandığım grup) arasında ayrım yapılması dahi uygundur. Buna karşın, paylaşımla karşılıklılık arasında bir tezat görmek oldukça hatalıdır. Tüm insan toplulukları belirli bir seviyede paylaşımda bulunur veya genel karşılıklılık ilişkilerine girerler (Price 1975). Ancak bu tür bir paylaşımla karşılıklılık arasındaki ilişki her zaman diyalektik bir nitelik taşır. Yoğun avcılıkla uğraşan Malaipantaram erkekleri, özellikle de Nilgiri maymunu piyasasına

çalışanlar, aileleriyle birlikte gruptan ayrı yaşama eğilimindedirler; bunun amacıysa et paylaşma yükümlülüğünden kurtulmaktır. Öte yandan daima et ihtiyacı duyan ama hiçbir karşılık vermeyenler farklı yerlere göçerek kendine yeni bir aile bulmak durumundadır. Malaipantaram ve diğer Güney Hindistan avcı toplayıcıları ormandan toplanan gıdayla pazardan alınan mallar –pirinç, baharat, eşya– arasında net bir ayrım yaparlar. İkinci tür ürün sözkonusu olduğunda daha dengeli bir karşılıklılık beklentisi vardır (bkz. Norstrom 2003, 221). Malaipantaram insanları tarafından benimsenen temel fikir karşılıklı yardımlaşmadır. Sözkonusu karşılıklı yardımlaşma ilkesi paylaşımı, karşılıklılığı ve cömertlik etiğini içinde barındırır (Morris 1982, 161).

Komünizm

Amerikalı şair Kenneth Rexroth bir keresinde şöyle yazmıştı: "Avcılık ve toplayıcılık yapan insanların komünist olmaması mümkün değildir" (1975, 1).

Elbette avcı toplayıcıların –Engels'in ifadesiyle "gezici yabanılların"– ve kabile halklarının ya da daha genel anlamda hısım temelli toplumların "komünist topluluklarda" yaşadığını ileri süren, Lewis Morgan ve Friedrich Engels'e dek giden bir 19. yüzyıl geleneği vardır (Marx ve Engels 1968, 579). Burada komünizmden kasıt yalnızca özel mülkiyetin olmaması değil, genel anlamda kaynaklara, bilhassa da üretim araçlarına ve toprağa erişim hakkıdır. "Sahip olunan" mülkiyet yalnızca kişisel niteliktedir (Leacock 1983).

"İlkel komünizm" üzerine düşüncelerinde Richard Lee (1988), bu kavramın yalnız geç dönem Marksistlerce değil aynı zamanda çoğu antropologca küçümsenip yok sayıldığından bahseder. Mesela Chris Harman'ın *A People's History of the World* (1999) kitabında kabile insanlarının varlığından bile söz edilmez. Lee, ilkel komünizmi "avcı toplayıcı" üretim tarzı dediği kavramla özdeşleştirme eğilimindedir. Ancak bunu yaparken eşitlikçi olmayan yerleşik avcı toplayıcıların –örneğin Ainu (Japonya), Calusa (Florida) ve Amerika

kıtasının kuzeybatı kıyılarındaki avcı toplayıcıların– yanı sıra İrokuaların da analiz dışında kalmasına sebep olur. Öte yandan Morgan'a göre İrokualar, prototip haldeki ilkel komünistlerdir. Demokratik ve eşitlikçi olduklarından, "antik kardeşlik hukukunun, hürriyet ve eşitliğin" örneğidirler (Morgan 1877, 562).

Lee ilkel komünizmin veya avcı toplayıcı üretim tarzının "temel özellikleri" adını verdiği maddeleri çeşitli makalelerinde özetlemektedir. Bu maddeler şunlardır:

- Toplumun veya etnik topluluğun sosyal hayatı grup yapısı etrafında şekillenir. Bunlar, yirmi ila otuz kişiyi içinde barındıran, mensubiyet koşulları esnek gruplardır. Hareketliliğe önem verilir. Gruplarda, dönemsel yoğunlaşma ve dağılma örüntüleri görülür.
- Toprak ortak mülkiyettir ve herkesin kaynaklara özgür veya karşılıklı erişim hakkı vardır. Erişimi engelleme yetkisi bulunan bir özel mülkiyet olgusu yoktur.
- Eşitlikçilik etiği hâkimdir. Bu etik malvarlığı biriktirmeye, her tür siyasi otoriteye ve böbürlenmeye karşı kimi zaman yaygın bazı yaptırımları barındırır.
- Bu tür bir eşitlikçilik, birliktelik ve karşılıklı yardımlaşmaya önem verir ve paylaşma örüntüleri ya da genel karşılıklılığı vurgular; özellikle de grup veya kamp dahilinde. Eğer ortada yiyecek varsa, kimse aç kalmaz.
- Birliktelik ve toplumsallığa verilen önemin yanında bireyin özerkliği de el üstünde tutulur. Kişinin kimle yaşayacağına ve vakit geçireceğine dair bireysel seçimi asıl belirleyicidir (Leacock ve Lee 1982, 7-8; Lee 1988, 254; 2005, 20).

Yani ilkel komünizm ya da avcı toplayıcı üretim tarzı, bireycilik ve eşitlikçiliğin bir karışımını içermektedir. Açıkça görülebileceği gibi ilkel komünizm veya avcı toplayıcı üretim tarzının bu temel ilkeleri, Woodburn'ün (1982) çabuk geri dönüşlü ekonomik sisteme sahip avcı toplayıcılar, Gardner'ın (1991) bireysel özerklik sendromu ve

Barnard'ın (2001) avcı toplayıcı "düşünce tarzı" adı altında aktardıklarıyla adeta aynıdır.

Bunun kadar önemli olan bir diğer nokta da şudur: *Forest Traders* kitabımda da tarif ettiğim gibi, çok çeşitli ekonomik faaliyetlerde bulunmalarına karşın Malaipantaram toplumu ve hatta genel anlamda Güney Hindistan avcı toplayıcıları, açıkça komünist olarak görülebilir ya da avcı toplayıcı üretim tarzının (veya düşüncenin) örnek temsilcileri olarak nitelenebilirler (Frontier 2009, 102).

Bugünlerde Ayn Rand gibi (kendisi Margaret Thatcher'ın gurusudur), toplumların hiç var olmadığını, tecrübe ettiğimiz yegâne şeyin toplumsallık, toplumsal ağlar ya da çizgilere bağlı bulunduğu ve bireyin de toplumsal ilişkilerin kesişimindeki bir noktadan ibaret olduğunu ileri sürmek oldukça modadır. Ancak kimse devlet veya kapitalist örgütlerin varlığından şüphe duymaz. Hatta toplum kavramının –kuşkusuz bu kavram Hobbesçu şekilde "baskı yapıları" içeren bir olgu bağlamında düşünülmüştür– avcı toplayıcılara uymadığı ileri sürülmüştür. 18. yüzyıl sonlarındaki ilişkisel bir kavram olarak toplum kavramı, kuşkusuz kendi egemenliğini kabul ettirmeye çalışan ulus-devletten ayrı duran ve ona tezat oluşturan bir olguyu karşılamak için devreye girmiştir. Toplum ve devlet arasındaki bu ayrıma yalnız Tom Paine gibi liberaller değil, William Godwin'den Kropotkin'e, Reclus'den 20. yüzyılın diğer toplumsal anarşistlerine kadar pek çok anarşist değinmiştir.

Diğer primatlar gibi insanlar da çeşitli biçimlerde gruplar halinde yaşar ve etnografik kayıtlardan da açıkça anlaşıldığı üzere avcı toplayıcılar toplum halinde yaşamaktadır. Hadzaların belirgin ve kendine has bir etnik kimliği vardır (Woodburn 1988, 39); pek çok akademisyenin aktardığına göre Kalahari'nin Jo'hoansi insanları kendilerini farklı bir kültüre ve dile sahip "hakiki bir halk" olarak görmektedir (Kent 2002); Orta Afrika'nın Mbendjele insanları kendilerini hem Yaka (veya orman halkı) hem de ayrı bir toplum olarak nitelerler (Lewis 2005, 57) ve son olarak, Güney Hindistan'ın Paliyanları "hem kendi gözlerinde hem de komşularının gözünde ayrı bir etnik

grupturlar" (Norstrom 2003, 4) veya günlük dilde, bir toplumdurlar. "Toplum" kavramını "basmakalıp bir yargı" olarak reddetmek, avcı toplayıcıları anlamak açısından hiç de faydalı değildir.[80]

Bir insan toplumu, birbirlerine daimi toplumsal bağlarla bağlı olan; belirli inanç, değer, normatif beklenti ve amaçları paylaşan; ayrıca üyelerinde topluluğa aidiyet hissi uyandıran bir insan grubudur. Kropotkin'in uzun zaman önce tespit ettiği gibi toplum, siyasi değil, ahlaki bir topluluktur (Boehm 1999, 12). Zaten "eşitlikçi ilkelerden" veya "düşünce tarzından" bahsetmek dahi, belirli bir avcı toplayıcı toplumunun varlığını ve kimliğini varsaymaktır.

Malaipantaram ve diğer Güney Hindistan avcı toplayıcıları kendilerini belirli bir topluma ya da etnik topluluğa ait görür ve hem Hint devleti hem de ilişkide bulundukları tüm diğer halklar tarafından bu şekilde tanınırlar. Buna karşın tutarlı bir siyasi bütün teşkil etmezler; *Forest Traders*'ta (1982, 112) anlattığım gibi esnek ama birbiriyle ilişkili toplumsal öbekler ve "kısımlar" halinde yaşarlar. Gerek bir toplum gerekse ahlaki bir topluluk olarak Malaipantaram sözkonusu olduğunda, üç örgütlenme seviyesinden bahsedebiliriz. Bunlar orman yerleşimleri, evlilikle oluşan aile, benim orman kampları dediğim ve aralarında hısım bağları olan iki üç ailelik esnek gruplardır (1982, 30).

Ormandaki belirli bölgeler üzerinden isimlendirilen dağınık *yerleşimler* on sekiz ila otuz altı kişiden oluşan yerel gruplardır. Belirli vadiler ve ormanlık alanlarda konumlanırlar. Yerleşimlerdeki Malaipantaram insanları tapyoka veya pirinç ekimiyle uğraşır, meyve ağaçları diker ve çevredeki arazilerde tarımsal faaliyetlerde bulunurlar. Hem yerleşim dahilinde hem de yerleşim dışındaki

80. Sık sık avcı toplayıcıların (ya da kabile halklarının) antropologlarınkine eş bir toplum kavramının olmadığını duyarız. Neden olsun ki? Avcı toplayıcıların "ekonomi" veya "kültür" kavramları da olmayabilir. Ancak bu durum, ekonomik ve kültürel bir hayatları olmadığı anlamına gelmez. *Kudumbam* (aile, akraba grubu) gibi terimlerin, İngilizcedeki "grup" veya "toplum" kavramları gibi çok çeşitli anlamları vardır (veya çok çeşitli olgulara işaret ederler). Ancak toplumları olmadığı veya Malaipantaram'ın bir toplum olmadığı anlamına gelmez bu.

orman yamaçlarını çok iyi tanıyan bu insanların orman hayatına ve orman canlılarına dair engin bilgisi vardır. Ata ruhları (*chava*) ve dağ tanrılarıyla (*malai devi*) ilgili ayin toplantıları düzenlerler; ata ruhlarının ve dağ tanrılarının "ikameti" de bu orman yamaçlarındadır. Yerleşim genellikle bütünlüklü bir birim değildir. Çoğu zaman birkaç "öbek" ya da mezraya bölünmüş vaziyettedir ve bu parçaların her biri iki ila dört aileden oluşur (Jenu Kuruba ve Nayaka hakkında sırasıyla bkz. Misra 1969, 206; Bird-David 1983). Periyar Gölü'nün güneyindeki Ghat Dağları boyunca oldukça dağınık olmalarına karşın bu yerleşimler kesinlikle izole değildir. Çünkü tüm Malaipantaram insanları evrensel bir akrabalık sistemiyle birbirine bağlıdır (Barnard 2001, 94). Yani çeşitli yerleşimler arasında akrabalık bağları, daha doğrusu hısımlık ilişkileri olduğu unutulmamalıdır.

Buna karşın, evlilikle kurulan aile oldukça bütünlüklü bir birimdir ve başlı başına bir toplumsal ve ekonomik grup teşkil eder. Yukarıda belirtildiği gibi, her ne kadar evlilik bağları genellikle geçici olsa da temel üretim ve ortaklık birimi ailedir. Evlilik ilişkileri şefkat ve sevgi dolu ilişkilerdir, özünde karşılıklı ve tamamlayıcıdır.

Dağınık yerleşimler veya yerel gruplarla sözkonusu aileler arasında tanımlaması daha güç toplumsal kümeleşmeler de vardır. Ancak vurgulamak gereken şey şudur: Malaipantaram toplumunda kurumsallaşmış arazi sahibi akraba gruplarının olmaması, gruplar halinde yaşamadıkları anlamına gelmez! *Forest Traders*'ta Malaipantaram orman gruplarından uzun uzun bahsetmiş, bu gruplarda üyeliğin esnek ve geçici oluşundan, tüm Malaipantaram insanlarının oldukça hareketli olduğundan ve bağımsız kişiler olarak davrandıklarından söz etmiştim. Bu gruplar akrabalık gruplarıdır ve üyelerini hısımlık bağıyla bir arada tutar. Kitapta şöyle yazmıştım: "Hısımlık bağları, arkadaşlıklar geliştirmek ve kamp toplulukları oluşturmak için rehber görevi görür" (1982, 157).

Kamp topluluklarını oluşturan insanlar birbirlerine "ikili sevgi bağları"yla bağlıdır ve bu hem süregelen karşılıklı yardımlaşma iliş-

kisini hem de paylaşma ve karşılıklılık ahlakını ifade eder. Bu nedenle Malaipantaram toplumsal yapısı sadece bağımsız ailelerin "tekil insanlar" (çoğunlukla ergenlik çağındaki gençler) yoluyla bütünleştiği bir birliktelikten ibaretmiş gibi algılanamaz. Bütün Malaipantaram insanları özerk bireyler olarak davranır ve böyle davranmaları beklenir. İlişkilerinin ve orman kamplarının yapısını belirleyense akrabalık bağlarıdır (bkz. Bird-David 1987; Demmer 1997).

Bu nedenle Malaipantaram ve diğer Güney Hindistan avcı toplayıcılarının toplumsal hayatı, gerçekten de komünizm olarak tarif edilebilir. Ancak pek çok akademisyen eşitlikçilikle (karşılıklı yardımlaşma, paylaşım ve toplumsallığa verilen önem) bireycilik (bireyin özerkliğine verilen önem) arasında kaçınılmaz bir gerginlik veya çelişki olduğunu ileri sürmektedir (Riches 2000, 671-72). Isaiah Berlin gibi liberal akademisyenler, eşitlik ve hürriyet değerlerinde içkin bir çatışma olduğundan söz etmektedir. Ancak anarşistlerin daima savunduğu üzere, bu iki kavram diyalektik bir ilişki içindedir ve her zaman birbirlerinin koşuludurlar. Kropotkin'in ifadesiyle, eşitsizliğe ve hiyerarşiye dayanan bir toplumda özgürlükten ve bağımsızlıktan söz edilemez.

Malaipantaram toplumunda ve görünen o ki genel olarak avcı toplayıcılarda, eşitlikçilik değeri bireyin özerkliğine verilen önemle bir arada bulunur. Seneler evvel şöyle yazmıştım: "Sağlıklı bir etnografik portre, ancak Malaipantaram arasındaki birlikteliği ve bireyciliği, yani insanlar arasındaki sevgi dolu bağları ve bu bağların kırılgan, geçici doğasını aynı önemde vurguladığımızda çizilebilir" (1982, 114). Bu bağların sözkonusu geçici niteliği, bireyin özerkliği ve kendine yeterliliği beklentilerini yansıtır.

Sonuç

Peki, toplumsal hayatlarında ortaya çıkan bireyciliklerini, eşitlikçiliklerini ve komünizmlerini yukarıda aktardığım Malaipantaram ve diğer Güney Hindistan avcı toplayıcılarının bir anarşi düzeninde yaşadığı sonucuna varabilir miyiz?

Durumu Peter Gardner (2000) ve benim (1982) etnografilerime göre incelersek cevap olumludur. Jana Fortier, hem Paliyan hem de Malaipantaram mikropolitikasının anarşi olarak tarif edilebileceğini onaylamaktadır (2009, 103). Bazı diğer akademisyenlerse bu yorumdan kaçınmaktadır. Örneğin Christopher Boehm, anarşinin iktidar ve kontrolün bütünüyle yokluğu anlamına geldiği gerekçesiyle, avcı toplayıcılıktaki "eşitlikçi şablonun" bir tür anarşi olduğu fikrine karşı çıkar (1999, 87). Stirnerci bireyciler haricinde hiçbir toplumsal anarşist, herhangi bir toplumsal iktidarın olmadığı bir toplum tahayyül etmemiştir. Bu, Barclay'in ifadesiyle, karşılıklılık ve eşitlik olarak iktidardır (2009, 7-26).

Yaklaşık kırk yıl önce yazdığım Malaipantaram incelememde, bu insanların toplumsal hayatının ve kültürlerinin –göçebeliklerinin, esnek örgütlenmelerinin ve sırf tarım yaparak yerleşik hayata geçme konusundaki isteksizliklerinin– aslında büyük ölçüde bir orman halkı olarak kalma ve kendi özerkliklerini sürdürme çabasına karşılık geldiğini ifade etmiştim. Buradan bakıldığında, kast toplulukları tarafından alaya alınmalarına, taciz edilmelerine, devletin yerleşik hayata geçmeleri için uyguladığı baskıya ve küçük orman ürünlerine dayalı ticaret ekonomisinin toplumlarına girmesine rağmen Malaipantaram insanları bağımsızlıklarını ve kültürel bütünlüklerini koruma çabasında olmuştur. Malaipantaram toplumsal hayatını taciz eden dış faktörlerden bahsederken onların toplumsal eyleme kapasitesini yok saydığım iddiası (Nostrom 2003, 48-51) asılsızdır. Etnografimin tamamı onların toplumsal eylem kapasitesi üzerinedir; hayatlarını nasıl idame ettirdikleri, akrabalık ilişkilerini ve kampları nasıl örgütledikleri, göçebelik ve esnek toplumsal örgütlenme –ve daha birçok taktik– üzerinden özerklik ve bağımsızlık duygularını nasıl devam ettirdiklerini irdeler. Ve yine avcı toplayıcılar üzerine yazan pek çok akademisyen gibi ben de, daha önce de belirttiğim üzere, Malaipantaram halkının kişisel özerklik ve bağımsızlık ilkeleriyle karşılıklı yardımlaşma, paylaşma ve eşitlikçilik değerlerini bir

arada yaşattığını vurgulamaktayım. Bu nedenle, Malaipantaram toplumsal hayatı bir tür anarşi sayılabilir.

Elbette Kropotkin ve Reclus gibi anarşistler, anarşizmin temel ilkelerinin –bireyin hürriyeti, eşitlikçilik, paylaşma, birliktelik ve karşılıklı yardımlaşmaya dayalı bir toplumsal hayat– avcı toplayıcıların ve genel olarak kabile toplumlarının özellikleri olduğunu daima kabul etmişlerdir (Kropotkin 1902, 74-101; Morris 2004, 173-90). Ancak savundukları şey hiçbir zaman avcı toplayıcılığa ya da bir tür anarko-ilkelciliğe (Zerzan 1994) dönüş olmamıştır. Bunun yerine, geçmiş beş bin yıllık süreçte insanlığın biriktirdiği bilgi, teknik, sanat ve bilimi kullanarak bir anarşist-komünist toplum inşa etmeyi amaçlamışlardır. Tahayyül ettikleri anarşist-komünist toplumda üretim faaliyetleri ve tüm toplumsal işlevler, gönüllü dayanışma ve karşılıklı yardımlaşma yoluyla örgütlenecek ve üretilen servet *herkese* eşit olarak paylaştırılacaktır.

KAYNAKÇA

1. BÖLÜM

Allport, Gordon W., *Becoming* (New Haven: Yale University Press), 1955.
Althusser, Louis, *Politics and History* (Londra: NLB), 1972.
Anderson, Perry, *In the Tracks of Historical Materialism* (Londra: Verso), 1983.
Bateson, Gregory ve Margaret Mead, *Balinese Character* (New York: Academy of Sciences), 1942.
Benton, Ted, *The Rise and Fall of Structural Marxism* (Londra: Macmillan), 1984.
Bock, Philip K., *Continuities in Psychological Anthropology* (San Francisco: W.H. Freeman), 1980.
Bookchin, Murray, *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Mustafa Kemal Coşkun (İstanbul: Sümer Yayıncılık), 2013.
Bourguignon, Erika, *Psychological Anthropology* (New York: Holt, Rinehart), 1979.
Brown, Phil, *Toward a Marxist Psychology* (New York: Harper & Row), 1974.
Callinicos, Alex, *Althusser's Marxism* (Londra: Pluto Press), 1976.
Coward, Rosalind ve John Ellis, *Dil ve Maddecilik* (İstanbul: Toroslu Kitaplığı), 2008.
Devereux, George, "The Works of George Devereux", *The Making of Psychological Anthropology* içinde, ed. George D. Spindler (Berkeley: University of California Press), 1978.
Douglas, Mary, *In the Active Voice* (Londra: Routledge & Kegan Paul), 1982.
Dumont, Louis, "Preface to the French Edition of 'The Nuer'", *Studies in Social Anthropology* içinde, ed. J.H.M. Beattie ve R.G. Lienhardt (Oxford: Clarendon Press), 1975.
Durkheim, Émile, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınları), 2010.

——. *Sosyoloji ve Felsefe*, çev. Merve Elma (İstanbul: Pinhan Yayıncılık), 2015.
Fromm, Erich, *Özgürlük Korkusu*, çev. Selma Koçak (İstanbul: Doruk Yayınları), 2013.
——. *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları), 2015.
——. *Beyond the Chains of Illusion* (New York: Sphere Books), 1962.
——. *Psikanalizin Bunalımı*, çev. Kıymet Erzincan Kına (İstanbul: Say Yayınları), 2016.
Gellner, Ernest, *Cause and Meaning in the Social Sciences* (Londra: Routledge & Kegan Paul), 1973.
Goldmann, Lucien , *The Human Sciences and Philosophy* (Londra: J. Cape), 1969.
——. *Cultural Creation in Modern Society* (Oxford: Blackwell), 1977.
Hallowell, A. Irving, *Culture and Experience* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), 1955.
——. "Self, Society and Culture in Phylogenetic Perspective", *Evolution after Darwin* içinde, ed. Sol Tax (Chicago: University of Chicago Press), 1960.
——. *Contributions to Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press), 1976.
Harris, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory* (Londra: Routledge & Kegan Paul), 1969.
Heather, Nick, *Radical Perspectives in Psychology* (Londra: Methuen), 1976.
Heelas, Paul ve Andrew Lock (ed.), *Indigenous Psychologies* (New York: Academic Press), 1981.
Hirsh, Arthur, *The French New Left* (Boston: South End Press), 1981.
Hirst, Paul ve Penny Woolley, *Social Relations and Human Attributes* (Londra: Tavistock), 1982.
Ingelby, David, "Ideology and the Human Sciences", *Counter Course* içinde, ed. Trevor Pateman (Harmondsworth: Penguin), 1972.
Jay, Martin, *Diyalektik İmgelem*, çev. Sevgi Doğan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
Kaplan, David ve Robert A. Manners, *Culture Theory* (New York: Prentice Hall), 1972.
Kardiner, Abram, *The Individual and His Society*, New York: Columbia University Press, 1939.
——. *The Psychological Frontiers of Society* (New York: Columbia University Press), 1945.
Kardiner, Abram ve Edward Preble, *They Studied Man* (New York: Mentor), 1961.
Kitchen, Martin, *Fascism* (Londra: MacMillan), 1976.

Kluckhohn, Clyde, *Navaho Witchcraft* (Boston: Beacon Press), 1944.
Köhler, Wolfgang, "Psychological Remarks on Some Questions of Anthropology", *American Journal of Psychology* 50, s.271–88, 1937.
Laclau, Ernesto, *Marksist Teoride İdeoloji ve Politika* (İstanbul: Doruk Yayınları), 2015.
Laing, R.D., *The Politics of Experience* (Harmondsworth: Penguin), 1967.
Lefebvre, Henri, *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Sorun Yayınları), 1996.
LeVine, Robert A., *Culture, Behaviour and Personality* (Chicago: Aldine), 1973.
Lewis, I.M. (ed.), *Symbols and Sentiments* (New York: Academic Press), 1977.
Lock, Andrew, "Universals in Human Cognition", *Indigenous Psychologies* içinde, ed. P. Heelas ve A. Lock (New York: Academic Press), 1981.
Lukes, Steven, "Methodological Individualism Reconsidered", *Sociological Theory and Philosophical Analysis* içinde, ed. Dorothy Emmet ve Alasdair Maclntyre (Londra: Macmillan), 1970.
——. *Émile Durkheim: His Life and Work* (Harmondsworth: Penguin), 1973.
Marx, Karl, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları), 2011.
——. *Kapital: Birinci Cilt*, çev. Alaattin Bilgi (Ankara: Sol Yayınları), 1994.
Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez (İstanbul: Evrensel Yayınevi), 2013.
——. *Selected Works* (Londra: Lawrence&Wishart), 1968.
Mauss, Marcel, *Sociology and Psychology* (Londra: NLB), 1926.
Mitchell, Juliet, *Psychoanalysis and Feminism* (Harmondsworth: Penguin), 1975.
Novack, George, *Existentialism Versus Marxism* (New York: Dell), 1966.
——. *Humanism and Socialism* (New York: Pathfinder), 1973.
——. *Polemics in Marxist Philosophy* (New York: Monad Press), 1978.
Piaget, Jean, *Yapısalcılık*, çev. Ayşe Şirin Okyayuz Yener (İstanbul: Doruk Yayınları), 2008.
Poster, Mark, *Critical Theory of the Family* (Londra: Pluto Press), 1978.
Reich, Wilhelm, "Dialectical Materialism and Psychoanalysis" (Londra: Socialist Repr.), 1929.
——. *Cinsel Devrim, çev. Leyla Uslu* (İstanbul: Cem Yayınevi), 2015.
——. *The Invasion of Compulsory Sex-Morality* (Harmondsworth: Penguin), 1932.
——. *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Payel Yayınları), 2002.
——. *Orgazmın İşlevi*, çev. Leyla Uslu (İstanbul: Cem Yayınevi), 2015.
Robinson, Paul A., *The Sexual Radicals* (Londra: Paladin), 1970.
Rose, Gillian., *Hegel Contra Sociology*, (Londra: Athlone, 1981.

Schaff, Adam., *A Philosophy of Man* (New York: MRP), 1963.
Shalvey, Thomas., *Claude Lévi-Strauss* (Brighton: Harvester Press), 1979.
Sharaf, Myron R, *Fury on Earth* (Londra: Hutchinson), 1983.
Singer, Milton, "For a Semiotic Anthropology", *Sight, Sound, and Sense* içinde, ed. Thomas A. Sebeok (Bloomington: Indiana University Press), 1978.
——. "Signs of the Self: An Exploration of Semiotic Anthropology", *American Anthropologist* 82, s. 485–507, 1980.
Stirner, Max, *Biricik ve Mülkiyeti*, çev. Selma Türkis Noyan (İstanbul: Kaos Yayınları), 2013.
Thompson, E.P., *Teorinin Sefaleti, çev. Ahmet Fethi Yıldırım* (İstanbul: Nika Yayıncılık), 2015.
Voget, Fred W., *A History of Ethnology* (New York: Holt, Rinehart), 1975.
White, Leslie A., *The Science of Culture* (New York: Grove), 1949.
Wilson, Colin, *The Quest for Wilhelm Reich* (Londra: Granada), 1981.
Worsley, Peter, *Marx and Marxism* (Londra: Tavistock), 1982.

2. BÖLÜM

Abel, Theodore, "The Operation Called Verstehen", *Readings in the Philosophy of Science* içinde, ed. Herbert Feigl ve May Brodbeck, (New York: Appleton-Century), 1948, s. 677–87.
Alexander, Jeffrey, "General Theory in Post-positivist Mode", *Postmodernism and Social Theory* içinde, ed. Steven Seidman ve David G. Wagner (Oxford: Blackwell), 1992, s. 322–68.
Archer, Margaret S., *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press), 1988.
——. *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* (Cambridge: Cambridge University Press), 1995.
Arendt, Hannah, *The Life of the Mind* (New York: Harcourt Brace), 1978.
Aristotle, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Sentez Yayıncılık), 1925.
Assiter, Alison, *Enlightened Women* (Londra: Routledge), 1996.
Atran, Scott, *Cognitive Foundations of Natural History* (Cambridge: Cambridge University Press), 1990.
Benedict, Ruth, *Kültür Örüntüleri*, çev. Mustafa Topal (İstanbul: İletişim Yayınları), 2015.
Benhabib, Seyla, "Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance", *Feminist Contentions*, ed. Seyla Benhabib vd içinde (Londra: Routledge), 1995, s. 17–34.
Benton, Ted, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights, and Social Justice*, (Londra: Verso, 1993.

Ben-Ze'ev, Aaron, "Is There a Problem in Explaining Cognitive Progress?" *Rethinking Knowledge: Reflections across the Disciplines* içinde, ed. Robert F. Goodman ve Walter R. Fisher, 41–56. Albany: State University of New York Press, 1995.

Bhaskar, Roy, *A Realist Theory of Science*, Sussex: Harvester Press, 1978.

——. *Scientific Realism and Human Emancipation*, (Londra: Verso, 1986.

——. *Gerçekliği Geri Kazanmak*, çev. Beyza Sümer Aydaş, Ankara: Notabene Yayınları, 2015.

Bleicher, Josef, *The Hermeneutic Imagination: Outline of a Positive Critique of Scientism and Sociology* (Londra: Routledge & Kegan Paul), 1982.

Bookchin, Murray, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, çev. Rahmi G. Öğdül (İstanbul: Sümer Yayıncılık), 2015.

——. *Re-enchanting Humanity* ((Londra: Cassell), 1995.

Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice* (Cambridge: Polity Press), 1990.

Callinicos, Alex, *Postmodernizme Hayır*, çev. Şebnem Pala (İstanbul: Ayraç Yayınları), 2001.

Caplan, Patricia, (ed.) *The Cultural Construction of Sexuality* (Londra: Tavistock), 1987.

Carnap, Rudolf, *The Logical Structure of the World*, çev. Rolf A. George (Berkeley: University of California Press), 1967.

Carrithers, Michael, *Why Humans Have Cultures* (New York: Oxford University Press), 1992.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton, NJ: Princeton University Press), 1951.

Clifford, James ve George Marcus, *Writing Culture* (Berkeley: University of California Press), 1986.

Cliteur, Paul, "The Challenge of Postmodernism to Humanism", *New Humanist* 10, no. 3, s. 4–9, 1995.

Cohen, Percy S., *Modern Social Theory* (Londra: Heinemann), 1968.

Collier, Andrew, *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy* (Londra: Verso), 1994.

Comaroff, John ve Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination* (Boulder: Westview Press), 1992.

Coward, Rosalind ve John Ellis, *Dil ve Maddecilik* (İstanbul: Toroslu Kitaplığı), 2008.

Dallmayr, Fred R., *The Other Heidegger* (Ithaca: Cornell University Press), 1993.

Danto, Arthur C., *What Philosophy Is* (New York: Harper & Row), 1968.

Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press), 1984.

Dawe, Alan,"Theories of Social Action", *A History of Sociological Analysis* içinde, ed. Tom Bottomore ve Robert Nisbet (Londra: Heinemann), 1979, s. 362–417.

Derrida, Jacques. *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık), 2011.

Devitt, Michael, *Realism and Truth* (Oxford: Blackwell), 1984.

Elias, Norbert, *What Is Sociology?* (Londra: Hutchinson), 1978.

Evans-Pritchard, E.E., *Nuer Religion* (Oxford: Clarendon Press), 1956.

——. *Essays in Social Anthropology* (Londra: Faber and Faber), 1962.

Fabian, Johannes. "Ethnographic Objectivity Revisited", *Rethinking Objectivity* içinde, ed. Allan Megill (Durham: Duke University Press), 1994.

Feigl, Herbert, "The Scientific Outlook: Naturalism and Humanism", *Readings in the Philosophy of Science* içinde, ed. Herbert Feigl ve May Brodbeck (New York: Appleton-Century-Crofts), 1953, s. 8–18.

Flax, Jane, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West* (Berkeley: University of California Press), 1994.

——. "Responsibility without Grounds", *Rethinking Knowledge: Reflections across the Disciplines* içinde, ed. Robert F. Goodman ve Walter R. Fisher (Albany: State University of New York Press), 1995, s. 147–67.

Flew, Antony, *Thinking about Social Thinking*, (Londra: Fontana), 1985.

Foltz, Bruce V., *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature* (New Jersey: Humanities Press), 1995.

Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, çev. Osman Akınhay, Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 2011.

——. *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları), 2015.

Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları), 2008.

Gare, Arran, *Nihilism Incorporated* (Burgendare: Eco-Logical Press), 1993.

Gellner, Ernest, *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove* (Oxford: Blackwell), 1995.

Giddens, Anthony, *Toplumun Kuruluşu*, çev. Hüseyin Özel (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları), 1999.

Goldman, Lucien, *Cultural Creation in Modern Society* (Oxford: Blackwell), 1977.

Goody, Jack, *The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa, 1918–1970* (Cambridge: Cambridge University Press), 1997.

Harré, Rom, *Personal Being: A Theory for Individual Psychology* (Oxford: Blackwell), 1983.

Harris, Marvin, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* (New York: Random House), 1988.

Hastrup, Kirsten, *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory* (Londra: Routledge), 1995.

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Yayınları), 2012.

——. *Basic Questions of Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press), 1994.

Herf, Jeffrey, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge: Cambridge University Press), 1984.

Hindess, Barry, ve Paul Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (Londra: Routledge&Kegan Paul), 1975.

Hollinger, Robert, *Postmodernism and the Social Sciences: A Thematic Approach* (Londra: Sage), 1994.

Hollis, Martin, *The Philosophy of Social Science: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press), 1994.

Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwest University Press), 1970.

Jackson, Michael, *Paths Towards a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry* (Bloomington: Indiana University Press), 1989.

Johnson, Mark, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* (Chicago: University of Chicago Press), 1987.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (Londra: Dent), *1934*.

Krell, David F., *Basic Writings: Martin Heidegger* (Londra: Routledge), 1978.

Kuper, Adam, *Anthropologists and Anthropology: The British School, 1922–1972* (Harmondsworth: Penguin), 1973.

——. "Culture, Identity and the Project of Cosmopolitan Anthropology", *Man* 29, no. 3, s. 537–54, 1994.

Layder, Derek, *Understanding Social Theory* (Londra: Sage), 1994.

Makkreel, Rudolf A, *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences* (Princeton, NJ: Princeton University Press), 1975.

Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific* (Londra: Routledge), 1922.

Marx, Karl, *Early Writings* (Harmondsworth: Penguin), 1975.

Marx, Karl, ve Friedrich Engels, *Selected Works* (Londra: Lawrence & Wishart), 1968.

——. *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları), 1994.

Medawar, Peter, *Pluto's Republic* (New York: Oxford University Press), 1982.

Megill, Allan, *Rethinking Objectivity* (Durham: Duke University Press), 1994.

Mill, John Stuart, *A System of Logic* ((Londra: J.W. Parker), 1843.

Miller, David, *A Pocket Popper* (Londra: Fontana), 1983.
Moore, Henrietta L., "Understanding Sex and Gender", *Companion Encyclopedia of Anthropology* içinde, ed. Tim Ingold (Londra: Routledge), 1994, s. 813–30.
Morris, Brian, "The Rise and Fall of the Human Subject", *Man* 20, s. 722–42, 1985.
——. "Is Anthropology Simply a Romantic Rebellion against the Enlightenment", *Eastern Anthropology* 39, no. 4, s. 359–64, 1986.
——. *Anthropological Studies of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press), 1987.
——. *Western Conceptions of the Individual* (Oxford: Berg), 1991.
——. *Anthropology of the Self* (Londra: Pluto Press), 1994.
Murdoch, Iris, *Metaphysics as a Guide to Morals* (Harmondsworth: Penguin), 1992.
Nencel, Lorraine, ve Peter Pels, *Constructing Knowledge* (Londra: Sage), 1991.
O'Meara, J. Tim, "Anthropology as Empirical Science", *American Anthropologist* 91, s. 354–69, 1989.
O'Neill, John, *The Poverty of Postmodernism* (Londra: Routledge), 1995.
Outhwaite, William, *Understanding Social Life: The Method Called Verstehen* (Londra: Allen & Unwin), 1975.
——. *New Philosophies of Social Science* (Londra: MacMillan), 1987.
——. *Habermas: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press), 1994.
Passmore, John Arthur, *Recent Philosophers* (Londra: Duckworth), 1985.
Pennick, Nigel, *Celtic Sacred Landscapes* (Londra: Thames & Hudson), 1996.
Pocock, David, F., *Social Anthropology* (Londra: Steed & Ward), 1961.
Popper, Karl, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, çev. İknur Aka (İstanbul: YKY), 2016.
——. *Bitmeyen Arayış: Bir Entelektüelin Yaşamöyküsü*, çev. Mustafa Acar (İstanbul: Platofilm Yayınları), 2006.
Rabinow, Paul, *The Foucault Reader* (Harmondsworth: Penguin), 1984.
Rabinow, Paul ve William M. Sullivan, (ed.) *Interpretive Social Science: A Second Look* (Berkeley: University of California Press), 1987.
Radcliffe-Brown, A.R, *The Andaman Islanders* (Glencoe: Free Press), 1922.
Reyna, S.P., "Literary Anthropology and the Case against Science", *Man* 29, no. 3, s. 555–81, 1994.
Ricoeur, Paul, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: Paradigma Yayınları), 2007.
——. *Hermeneutics and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press), 1981.
Rorty, Richard, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya (İstanbul: Paradigma Yayınları), 2006.

——. *Olumsallık, İroni ve Dayanışma,* çev. Mehmet Küçük, Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 1995.

Rosenau, Pauline M., *Postmodernism and the Social Sciences* (Princeton, NJ: Princeton University Press), 1992.

Shweder, Richard A., "Anthropology's Romantic Rebellion against the Enlightenment", *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion* içinde, ed. Richard A. Shweder ve Robert A. LeVine (Cambridge: Cambridge University Press), 1984, s. 27–66.

Skinner, B.F., *Science and Human Behaviour* (New York: MacMillan), 1953.

Solomon, Robert C., *Continental Philosophy since 1750* (New York: Oxford University Press), 1988.

Sorell, Tom, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science* (Londra: Routledge), 1991.

Sperber, Dan., *On Anthropological Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press), 1985.

Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences* 2, (Cambridge: Cambridge University Press), 1985.

Toulmin, Stephen, "Önsöz", *Rethinking Knowledge: Reflections across the Disciplines* içinde, ed. Robert F. Goodman ve Walter R. Fisher (Albany: State University of New York Press), 1995.

Trigg, Roger, *Reality at Risk* (Hemel Hempstead: Harvester), 1980.

Tyler, Stephen., *India: An Anthropological Perspective*, Pacific Palisades (Kanada: Goodyear Publishing), 1973.

——. "Postmodern Ethnography", *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* içinde, ed. James Clifford ve George Marcus (Berkeley: University of California Press), 1986, s. 122–40.

——. "A Postmodern Instance", *Constructing Knowledge* içinde, ed. Lorraine Nencel ve Peter Pels (Londra: Sage), 1991, s. 78–94.

Vincent, Joan. *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends* (Tucson: University of Arizona Press), 1990.

Warnke, Georgia, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason* (Cambridge: Polity Press), 1987.

Watkins, J.W.N., "Methodological Individualism and Social Tendencies", *Readings in the Philosophy of the Social Sciences* içinde, ed. May Brodbeck (New York: MacMillan), 1968.

White, Leslie A., *The Science of Culture* (New York: Grove Press), 1949.

Wolin, Richard, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger* (New York: Columbia University Press), 1990.

3. BÖLÜM

Barclay, Harold, *Efendisiz Halklar*, çev. Zarife Biliz (İstanbul: Sümer Yayıncılık), 2015.

Bookchin, Murray, Özgürlüğün Ekolojisi, çev. Mustafa Kemal Coşkun (İstanbul: Sümer Yayıncılık), 2013.

——. *Re-enchanting Humanity*, (Londra: Cassell), 1995.

Bottomore, Tom, (ed.) *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Blackwell), 1983.

Clastres, Pierre, *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert, M.N. Demirtaş (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 2016.

Clifford, James, ve George E. Marcus, (ed.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press), 1986.

Ellen, Roy F., "What Black Elk Left Unsaid", *Anthropology Today* 216, s. 8–12, 1986.

Gledhill, John, *Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics* (Londra: Pluto Press), 1994.

Hann, Chris M., *Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practice* (Londra: Routledge), 1993.

Hart, John M., *Anarchism and the Mexican Working Class, 1860–1931* (Austin: University of Texas), 1978.

Hindness, Barry, ve Paul Q. Hirs, *Pre-Capitalist Modes of Production* (Londra: Routledge & Kegan Paul), 1975.

Ingold, Tim, *Evolution and Social Life* (Cambridge: Cambridge University Press), 1986.

Marshall, Peter *Anarşizmin Tarihi: Imkânsızı İstemek*, çev. Yavuz Alogan (Ankara: İmge Yayınları), 2003.

Miller, David, *Anarchism* (Londra: Dent), 1984.

4. BÖLÜM

Badiner, Allan Hunt, (ed.) *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology* (Berkeley: Parallax Press), 1990.

Batchelor, Martine ve Kerry Brown, (ed.) *Buddhism and Ecology* (Londra: Cassell), 1992.

Batchelor, Stephen, (ed.) *The Jewel in the Lotus: A Guide to the Buddhist Traditions of Tibet* (Londra: Wisdom), 1987.

——. "The Sands of the Ganges", *Buddhism and Ecology* içinde (ed.) Martine Batchelor ve Kerry Brown (Londra: Cassell), 1992, s. 31–39.

Bechert, Heinz ve Richard Gombrich, (ed.) *The World of Buddhism* (Londra: Thames and Hudson), 1984.

Carrithers, Michael, *The Buddha* (New York: Oxford University Press), 1983.
Chattopadhyaya, Debiprasad, *Lokayata: A Study in Ancient Indian Materialism* (New Delhi: People's Publication House), 1959.
Conze, Edward, *Buddhism: Its Essence and Development* (Oxford: Cassirer), 1951.
——. (ed.) *Buddhist Texts through the Ages* (Oxford: Cassirer), 1954.
——. (ed.) *Buddhist Scripture* (Harmondsworth: Penguin), 1959.
——. "Buddhism and Gnosis", *The Allure of Gnosticism: The Gnostic Experience in Jungian Philosophy and Contemporary Culture* içinde, (ed.) Robert A. Segal (Chicago: Open Court), 1995, s. 173–89.
De Silva, Lily, "The Hills Wherein My Soul Delights", *Buddhism and Ecology* içinde, (ed.) Martine Batchelor ve Kerry Brown (Londra: Cassell), 1992, s. 18–30.
Gombrich, Richard, "Introduction: The Buddhist Way", *The World of Buddhism* içinde, (ed.) Heinz Bechert ve Richard Gombrich (Londra: Thames and Hudson), 1984, s. 9–14.
——. *Theravada Buddhism*, (Londra: Routledge and Kegan Paul), 1988.
Harris Ian, "How Environmentalist Is Buddhism", *Religion* 21, s. 101–14, 1991.
——. "Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalisation", *Religion* 25, s. 199–211, 1995.
Humphreys, Christmas, *The Wisdom of Buddhism* (New Delhi: Promilla), 1995.
Hutton, Ronald, *The Shamans of Siberia* (Glastonbury: Isle of Avalon Press), 1993.
Jonas, Hans, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press), 1958.
Katz, Steven T., *Mysticism and Religious Traditions* (Londra: Oxford University Press), 1983.
LaChapelle, Dolores, *Sacred Land, Sacred Sex: The Rapture of the Deep* (Silverton, CO: Finn Hill Arts), 1988.
Lamotte, Etienne, "The Buddha, His Teachings and His Sangha", *The World of Buddhism* içinde, (ed.) Heinz Bechert ve Richard Gombrich (Londra: Thames and Hudson), 1984, s. 44–58.
Ling, Trevor, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, (Londra: Temple Smith), 1973.
——. (ed.) *The Buddha's Philosophy of Man*, (Londra: Dent), 1981.
Macy, Joanna, "The Greening of the Self", *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology* içinde, (ed.) Allan Hunt Badiner (Berkeley: Parallax Press), 1990, s. 53–56.
Marshall, Peter, *Nature's Web: An Exploration of Ecological Thinking* (Londra: Simon & Schuster), 1992.

Mellor, Mary, *Breaking the Boundaries: Towards a Feminist Green Socialism* (Londra: Virago Press), 1992.
Morris, Brian, *Athropology of the Self* (Londra: Pluto Press), 1992.
Murti, T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism* (Londra: Unwin), 1955.

Norberg-Hodge, Helena, "May a Hundred Plants Grow from One Seed", *Buddhism and Ecology* içinde, (ed.) Martine Batchelor ve Kerry Brown (Londra: Cassell), 1992, s. 41–54.
Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation* (Londra: Century), 1962.
O'Neill, Kenneth, "Parallels to Gnosticism in Pure Land Buddhism", *The Allure of Gnosticism: The Gnostic Experience in Jungian Philosophy and Contemporary Culture* içinde, (ed.) Robert A. Segal (Chicago: Open Court), 1992, s. 190–98.
Owens, Claire Myers, "Zen Buddhism", *Transpersonal Psychologies* içinde, (ed.) Charles T. Tart (Londra: Routledge & Kegan Paul), 1975, s. 153–202.
Pagels, Elaine, *The Gnostic Gospels* (Harmondsworth: Penguin), 1982.
Rahula, Walpola, *What the Buddha Taught* (Londra: G. Frazer), 1959.
Saddhatissa, Hammalawa, *The Buddha's Way*, (Londra: Allen & Unwin), 1971.
Samuel, Geoffrey, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* (Washington, DC: Smithsonian Institution Press), 1993.
Sangharakshita, *Human Enlightenment* (Glasgow: Windhorse Publications), 1980.
——. *Alternative Traditions* (Glasgow: Windhorse Publications), 1986.
——. *A Guide to the Buddhist Path* (Glasgow: Windhorse Publications), 1990.
Shaner, David Edward, "The Japanese Experience of Nature," *Nature in Asian Traditions of Thought* içinde, (ed.) J. Baird Callicott ve Roger T. Ames (Albany: State University New York Press), 1980, s. 163–81.
Smart, Ninian, *The Concept of Worship* (Londra: MacMillan), 1972.
Snelling, John, *The Buddhist Handbook* (Londra: Century), 1987.
Southwold, Martin, *Buddhism in Life* (Manchester University Press), 1983.
Spiro, Melford E., *Buddhism and Society* (Londra: Allen & Unwin), 1971.
Starhawk, *The Spiral Dance* (New York: Harper Collins), 1979.
Subhuti, Dharmachari, *Sangharakshita: A New Voice in the Buddhist Tradition* (Birmingham: Windhorse Publications), 1994.
Tenzin Gyatso, *The World of Tibetan Buddhism* (Boston: Wisdom Publication), 1995.
Thapar, Romila, *Asoka and the Decline of the Mauryas* (Londra: Oxford University Press), 1963.
Timmerman, Peter, "It Is Dark Outside", *Buddhism and Ecology* içinde, (ed.)

Martine Batchelor ve Kerry Brown (Londra: Cassell), 1992, s. 65–76.
Worster, Donald, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas* (Cambridge: Cambridge University Press), 1977.

6. BÖLÜM

Benedict, Ruth, *Kültür Örüntüleri*, çev. Mustafa Topal (İstanbul: İletişim Yayınları), 2015.
Bronner, Stephen Eric, *Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement* (New York: Columbia University Press), 2004.
Bunge, Mario, *Philosophy in Crisis: The Need for Reconstruction* (Amherst, NY: Prometheus Books), 2001.
Chomsky, Noam, *Bilgi ve Özgürlük Sorunları*, çev. Tayfun Doğan (İstanbul: BGST Yayınları), 2013.
Comaroff, John ve Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination* (Boulder: Westview Press), 1992.
Ehrenfeld, David, *The Arrogance of Humanism* (New York: Oxford University Press), 1978.
Evans-Pritchard, E.E., *Essays in Social Anthropology* (Londra: Faber and Faber), 1962.
Gray, John, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Animals* (Londra: Granta Books), 2002.
Jonas, Hans, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (New York: Harper & Row), 1966.
Kurtz, Paul, *In Defense of Secular Humanism* (Amherst, NY: Prometheus Books), 1983.
Mayr, Ernst, *Toward a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist* (Cambridge, MA: Harvard University Press), 1988.
Morris, Brian, *Ecology and Anarchism: Essays and Reviews on Contemporary Thought* (Malvern Wells: Images), 2004.
Skolimowski, Henryk, *Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living* (Boston: Marion Boyars), 2005.
Ward, Barbara ve René Dubos, *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet* (New York: W.W. Norton), 1972.
Watson, David, *Against the Megamachine* (Brooklyn: Autonomedia), 1999.

8. BÖLÜM

Aberle, David, "Matrilineal Descent in Cross-Cultural Perspective", *Matrilineal Kinship* içinde, (ed.) David M. Schneider ve Kathleen Gough (Berkeley: University of California Press), 1961, s. 655–80.

Ardrey, Robert, *The Hunting Hypothesis* (New York: Atheneum), 1976.

Bachofen, Johan, *Myth, Religion and Mother Right* (Princeton, NJ: Princeton University Press), 1967, (ilk baskı: 1861).

Bailey, Frederick George, *Strategems and Spoils* (New York: Schocken Books), 1969.

Bamberger, Joan, "The Myth of Matriarchy", *Women, Culture and Society* içinde, (ed.) Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louise Lampher (Stanford: Stanford University Press), 1974, 263–80.

Barclay, Harold, *Efendisiz Halklar*, çev. Zarife Biliz (İstanbul: Sümer Yayıncılık), 2015.

Beidelman, Thomas O., (ed.) *The Translation of Culture* (Londra: Tavistock), 1971.

Biehl, Janet, *Rethinking Ecofeminist Politics* (Boston: South End Press), 1991.

Briggs, Jean L, *Never in Anger* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press), 1970.

Brown, Judith K, "Iroquois Women" *Toward an Anthropology of Women* içinde, (ed.) Rayna R. Reiter (New York: Monthly Review Press), 1975, s. 235–51.

Carrithers, Michael, *Why Humans Have Cultures* (Oxford: Oxford University Press), 1922.

Chagnon, Napoleon, *Yanomamo: The Fierce People* (New York: Holt, Rinehart and Winston), 1968.

Clastres, Pierre, *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert, M.N. Demirtaş (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 2016.

Cohen, Abner, *Two-Dimensional Man* (Londra: Routledge and Kegan Paul), 1974.

Collier, Jane F., ve Michelle Z. Rosaldo, "Politics and Gender in Simple Societies", *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* içinde, (ed.) Sherry Ortner ve Harriet Whitehead (Cambridge: Cambridge University Press), 1981.

Dahlberg, Frances, (ed.) *Woman the Gatherer* (New Haven: Yale University Press), 1981.

Dentan, Robert Knox, *The Semai: Non-Violent People of Malaya* (New York: Holt, Rinehart), 1968.

Diop, Cheikh Anta, *The Cultural Unity of Black Africa* (Londra: Karnak Press), 1989.

Ehrenreich, Barbara, *Blood Rites* (Londra: Virago Press), 1997.

Eisler, Riane, *The Chalice and the Blade* (Londra: Harper Collins), 1987.

Engels, Friedrich, *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları), 2010.

Fortes, Meyer, ve E.E. Evans-Pritchard, (ed.) *African Political Systems* (Oxford: Oxford University Press), 1940.
Fried, Morton H., *The Evolution of Political Society* (New York: Random House), 1967.
Gibson, Thomas. "Symbolic Representations of Tranquility and Aggression Among the Buid", *Societies at Peace: Anthropological Perspectives* içinde, (ed.) Signe Howell ve Roy G. Willis (Londra: Routledge), 1989, s. 60–78.
Gimbutas, Marija, *The Goddesses and Gods of Old Europe* (Londra: Thames and Hudson), 1974.
Gledhill, John, *Power and Its Disguises* (Londra: Pluto Press), 1994.
Harris, Marvin, *Cannibals and Kings*, (Londra: Fontana), 1977.
——. "The Evolution of Human Gender Hierarchies", *Sex and Gender Hierarchies* içinde, (ed.) Barbara D. Miller (Cambridge: Cambridge University Press), 1993, s. 57-59.
Herdt, Gilbert H, *The Sambia* (New York: Holt, Rinehart), 1987.
Heywood, Andrew, *Political Ideas and Concepts* (Londra: Macmillan), 1994.
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: YKY), 2010.
Howell, Signe, "To Be Angry Is Not to Be Human", *Societies at Peace: Anthropological Perspectives* içinde, (ed.) Signe Howell ve Roy G. Willis (Londra: Routledge), 1989, s. 45–59.
Howell, Signe, ve Roy G. Willis, (ed.) *Societies at Peace: Anthropological Perspectives* (Londra: Routledge), 1989.
Ingold, Tim, *Companion Encyclopedia of Anthropology* (Londra: Routledge), 1994.
Kelly, Raymond C., *The Nuer Conquest* (Ann Arbor: University of Michigan Press), 1985.
Kent, Susan, "Sharing in an Egalitarian Kalahari Community", *Man* 28, no. 3, s. 479–514, 1993.
Knauft, Bruce M., "Reconsidering Violence in Simple Societies", *Current Anthropologies* 28, s. 457–500, 1987.
Kuper, Adam, *The Invention of Primitive Society* (Londra: Routledge), 1988.
Leacock, Eleanor B., *Myths of Male Dominance* (New York: Monthly Review Press), 1981.
——. "Ideologies of Male Dominance", *Woman's Nature: Rationalizations of Inequality* içinde, (ed.) Marian Lowe ve Ruth Hubbard (New York: Pergamon Press), 1983, s. 111–21.
Lee, Richard, B., *The !Kung San* (New York: Cambridge University Press), 1979.
Levy, Robert I., *Tahitians* (Chicago: University of Chicago Press), 1973.
Lewellen, Ted C., *Political Anthropology* (Westport: Bergin and Garvey), 1992.

Lizot, Jacques, *Tales of the Yanomami* (Cambridge University Press), 1995.
MacPherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Clarendon Press), 1962.
Mallory, J.P., *In Search of Indo-Europeans*, (Londra: Thames and Hudson), 1992.
Maximoff, G.P., (ed.) *The Political Philosophy of Bakunin* (Glencoe, IL: Free Press), 1953.
Maybury-Lewis, David, *Akwe-Shavante Society* (Oxford: Clarendon Press), 1971.
Mellor, Mary, *Breaking the Boundaries* (Londra: Virago), 1992.
Middleton, John ve David Tait, (ed.) *Tribes without Rulers* (Londra: Routledge and Kegan Paul), 1958.
Mill, John Stuart, *Özgürlük Üzerine*, çev. Alime Ertan (İstanbul: Belge Yayınları), 2014.
Moore, Henrietta L., *Feminism and Anthropology* (Oxford: Polity Press), 1988.
Morris, Brian, *Forest Traders*, (Londra: Athlone Press), 1982.
Nance, John, *The Gentle Tasaday* (New York: Harcourt Brace), 1975.
Ortner, Sherry B., "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", *Women, Culture and Society* içinde, (ed.) Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louise Lamphere (Stanford: Stanford University Press), 1974, s. 67–88.
Overing, Joanna, "Styles of Manhood: An Amazonian Contrast in Tranquillity and Violence", *Societies at Peace: Anthropological Perspectives* içinde, (ed.) Signe Howell ve Roy G. Willis (Londra: Routledge), 1989, s. 79–99.
Poewe, Karla, *Matrilineal Ideology* (Londra: Academic Press), 1981.
Radcliffe-Brown, A.R., "Önsöz", *African Political Systems* içinde, (ed.) Meyer Fortes ve E.E Evans-Pritchard, (Londra: Oxford University Press), 1940.
Renfrew, Colin, *Archaeology and Language* (Harmondsworth: Penguin Books), 1987.
Robarchek, Clayton A., "Hobbesian and Rousseauan Images of Man", *Societies at Peace: Anthropological Perspectives* içinde, (ed.) Signe Howell ve Roy G. Willim (Londra: Routledge), 1989, s. 31–44.
Sacks, Karen, *Sisters and Wives* (Urbana: University of Illinois Press), 1979.
Service, Elman R., *Primitive Social Organization* (New York: Random House), 1962.
Shostak, Marjorie, *Nisa: Life and Words of a !Kung Woman* (Cambridge: Harvard University Press), 1981.
Silberbauer, George, "Political Process in G/wi Bands", *Politics and History in Band Societies* içinde, (ed.) Eleanor Leacock ve Richard B. Lee, (Cambridge: Cambridge University Press), 1982, s. 23–36.
Sjöö, Monica ve Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother* (New York: Harper and Row), 1987.

Spiro, Melford E., "Ghosts, Ifaluk, and Teleological Functionalism", *American Anthropology* 54, s. 497–503, 1952.
Spretnak, Charlene, *States of Grace* (New York: Harper Collins), 1991.
Thomas, Elizabeth Marshall, *The Harmless People* (New York: Random House), 1958.
Turnbull, Colin M, *The Forest People* (New York: Doubleday), 1961.
——. "The Ritualisation of Potential Conflict Between the Sexes Among the Mbuti", *Politics and History in Band Societies* içinde, (ed.) Eleanor Leacock ve Richard B. Lee (Cambridge: Cambridge University Press), 1982, s. 133–55.
Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization* (New York: Free Press), 1947.
Woodburn, James, "Egalitarian Societies", *Man* 17, s. 431–51, 1982.

9. BÖLÜM

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis Yayınları), 2017.
Armah, Ayi Kwei, *The Healers: An Historical Novel* (Popenguire: Senegal: Per Ankh; Londra: Heinemann), 1979.
Avrich, Paul, *Anarşist Portreler*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Doruk Yayınları), 2003.
Bookchin, Murray, *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Mustafa Kemal Coşkun (İstanbul: Sümer Yayıncılık), 2013.
Dolgoff, Sam, *Fragments: A Memoir* (Cambridge: Refract Press), 1986.
Fishman, William J., *East End Jewish Radicals, 1875–1914*. (Londra: Duckworth), 1975.
Gellner, Ernest., *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell), 1983.
Graeber, David, "For a New Anarchism", *New Left Review* 13, s. 61–73, 2002.
Graur, Mina, *The Anarchist "Rabbi:" The Life and Teachings of Rudolf Rocker* (New York: St. Martin's Press), 1997.
Griffin, Richard, "Reality Check", *Total Liberty* 3, s. 5–6, 2002.
Guérin, Daniel, (ed.) *No Gods, No Masters* (Oakland: AK Press), 1998.
Hobsbawm, E.J., *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press), 1990.
Holloway, John, *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev. Pelin Siral (İstanbul: İletişim Yayınları), 2015.
Lehning, Arthur, *Michael Bakunin: Selected Writings*, (Londra: Cape), 1973.
Llobera, Josep R., *The God of Modernity* (Oxford: Berg), 1994.
Purkis, Jon, ve James Bowen, *Twenty-First Century Anarchism: Unorthodox Ideas for the New Millennium*, (Londra: Cassell), 1997.

Rocker, Fermi, *The East End Years: A Stepney Childhood* (Londra: Freedom Press), 1998.

Rocker, Rudolf, *Johann Most: Das Leben Eines Rebellen* (Berlin: Der Syndicalist), 1924.

——. *Nationalism and Culture* (St. Paul, MN: Coughlin), 1937.

——. *Anarko-Sendikalizm*, çev. H. Deniz Güneri (İstanbul: Kaos Yayınları), 2000.

——. *Pioneers of American Freedom* (Los Angeles: Rocker Publications), 2003.

——. *The London Years* (Oakland: AK Press), 2005.

Souchy, Agustín, *Beware Anarchist! A Life for Freedom* (Chicago: Charles H. Kerr), 1993.

Woodcock, George, (ed), *The Anarchist Reader* (Londra: Fontana), 1977.

10. BÖLÜM

Black, Bob, *Anarchy After Leftism* (Kolombiya: CAL), 1997.

Bookchin, Murray, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, çev. Rahmi G. Öğdül (İstanbul: Sümer Yayıncılık), 2015.

Bookchin, Murray, *Post-Scarcity Anarchism*, (Londra: Wildwood House), 1974.

——. *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Sümer Yayınları), 2014.

——. *Toplumsal Anarşizm mi Yaşamtarzı Anarşizmi mi*, çev. Deniz Aytaş (İstanbul: Kaos Yayınları), 2005.

——. *Anarchism, Marxism and the Future of the Left* (San Francisco: AK Press), 1999.

——. *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, çev. Fuat Dara Elhüsyni (İstanbul: Sümer Yayınları), 2013.

Cahill, Tom, "Murray Bookchin (1921–2006)", *Anarchist Studies* 14, no. 2, s. 163–66, 2006.

Clark, John, "Municipal Dreams: A Social Ecological Critique of Bookchin's Politics", *Social Ecology after Bookchin* içinde, (ed.) Andrew Light (New York: Guildford Press), 2008.

Curran, Giorel, *21st Century Dissent: Anarchism, Anti-Globalization and Environmentalism* (Basingstoke: Palgrave), 2006.

Franks, Benjamin, *Rebel Alliances* (Oakland: AK Press), 2006.

Gordon, Uri, *Anarchy Alive!* (Londra: Pluto Press), 2008.

Graham, Robert, "Broken Promises: The Politics of Social Ecology Revisited", *Social Anarchism* 29, s. 26–41, 2000.

——. "Reinventing Hierarchy: The Political Theory of Social Ecology", *Anarchist Studies* 12, no. 1, s. 16–35, 2004.

Kinna, Ruth, *Anarchism: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld), 2005.

Lehning, Arthur (ed.), *Michael Bakunin: Selected Writings*, (Londra: Cape), 1973.
Morris, Brian, *Ecology and Anarchism: Essays and Reviews on Contemporary Thought* (Malvern Wells: Images), 1996.
Watson, David, *Beyond Bookchin: Preface for a Future Social Ecology* (Brooklyn: Autonomedia), 1996.

11. BÖLÜM

Albert, Michael, *Realizing Hope: Life beyond Capitalism* (Londra: Zed Books), 2006.
Baldwin, Roger N., *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* (New York: Dover Publications), 1927.
Barua, Dilip Kumar, *Edward Carpenter: The Apostle of Freedom* (Burdwan: University of Burdwan), 1991.
Bey, Hakim. *T.A.Z.: Geçici Otonom Bölge*, çev. İnan Mayıs Aru (İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları), 2009.
Black, Bob, *Anarchy after Leftism* (Kolombiya: CAL Press), 1997.
Bookchin, Murray, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, çev. Rahmi G. Öğdül (İstanbul: Sümer Yayıncılık), 2015.
——. *Toplumsal Anarşizm mi Yaşamtarzı Anarşizmi mi*, çev. Deniz Aytaş (İstanbul: Kaos Yayınları), 2005.
——. *Anarchism, Marxism and the Future of the Left* (San Francisco: AK Press), 1999.
——. *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, çev. Fuat Dara Elhüsyni (İstanbul: Sümer Yayınları), 2013.
——. *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Sümer Yayınları), 2014.
——. *Re-enchanting Humanity*, (Londra: Cassell), 1995.
——. *Anarchism, Marxism and the Future of the Left* (San Francisco: AK Press), 1999.
Bronner, Stephen Eric, *Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement* (New York: Columbia University Press), 2004.
Brown, L. Susan, *The Politics of Individualism* (Montreal: Black Rose), 1993.
——. "Looking Back and Looking Forward: The Radical Humanism of 'The Politics of Individualism'", *Anarchist Studies* 12, no. 1, s. 9–15, 2004.
Call, Lewis, "Anarchy in the Matrix", *Anarchist Studies* 7, no. 2, s. 95–117, 1999.
——. *Postmodern Anarchism* (Lanham, MD: Lexington Books), 2003.
Clark, John P., ve Camille Martin, (eds.) *Anarchy, Geography, Modernity: The Radical Social Thought of Elisée Reclus* (Oakland: PM Press), 2013.
Crowder, George, "Freedom and Order in Nineteenth-Century Anarchism", *The*

Raven 5, no. 4, s. 342–57, 1992.
Curran, Giorel. *21st Century Dissent: Anarchism, Anti-Globalization and Environmentalism* (Basingstoke: Palgrave), 2012.
Davis, Angela Y., *Are Prisons Obsolete?* (New York: Seven Stories Press), 2003.
Day, Richard J.F., *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (Londra: Pluto Press), 2005.
Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus* (Londra: Athlone Press), 1988.
Derrida, Jacques, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 2001.
Eagleton, Terry, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygar Abacı (İstanbul: Literatür Yayınları), 2006.
Eribon, Didier, *Michel Foucault* (Londra: Faber), 1993.
Foucault, Michel, *Power/Knowledge* (New York: Pantheon Books), 1980.
Franks, Benjamin, *Rebel Alliances* (Oakland: AK Press), 2006.
Hardt, Michael ve Antonio Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul Ayrıntı Yayınları), 2015.
Holloway, John, *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev. Pelin Siral (İstanbul: İletişim Yayınları), 2015.
Kinna, Ruth, *Anarchism: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld Publications), 2005.
Kropotkin, Peter, *Words of a Rebel* (Montreal: Black Rose), 1989.
——. *Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler*, çev. Sibel Sevinç (İstanbul: Kaos Yayınları), 2014.
——. *Karşılıklı Yardımlaşma: Evrimin Bir Faktörü*, çev. H. Deniz Güneri, Işık Ergüden (İsanbul: Kaos Yayınları), 2001.
——. *Russian Literature: Ideals and Realities* (Montreal: Black Rose), 1905.
——. *Ethics: Origins and Development* (Dorchester: Prism Press), 1924.
——. *Selected Writings on Anarchism and Revolution,* (ed.) Martin A. Miller (Cambridge, MA: MIT Press), 1970.
——. *Fugitive Writings* (Montreal: Black Rose), 1993.
——. *Small Communal Experiments and Why They Fail* (Petersham NSW: Jura Books), 1997.
Lehning, Arthur, *Bakunin: Selected Writings*, (Londra: Cape), 1973.
Lunn, Eugene, *Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer* (Berkeley: University of California Press), 1973.
MacPherson, Charles B., *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press), 1962.
Marx, Karl, ve Friedrich Engels, *Selected Works.* (Londra: Lawrence and Wishart), 1968.

May, Todd, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (Pennsylvania State University Press), 1994.
Mayr, Ernst, *What Evolution Is*, (Londra: Weidenfeld and Nicolson), 2002.
Moore, John, "Maximalist Anarchism/Anarchist Maximalism", *Social Anarchism* 25, s. 37–40, 1998.
——. "Attentat Art: Anarchism and Nietzsche's Aesthetics", *I Am Not a Man, I Am Dynamite: Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition* içinde (ed.) John Moore (Brooklyn: Autonomedia), 2004, s. 127–40.
Morland, David, "Anti-capitalism and Poststructuralist Anarchism", *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age*, (ed.) Jon Purkis ve James Bowen (Manchester: Manchester University Press), 2004, s. 23–38.
Morris, Brian, *Western Conceptions of the Individual* (Oxford: Berg), 1991.
——. *Bakunin: The Philosophy of Freedom* (Montreal: Black Rose), 1993.
——. *Anthropology of the Self*, (Londra: Pluto Press), 1994.
——. "Kropotkin's Metaphysics of Nature", *Anarchist Studies* 9, s. 165–80, 2001.
——. *Kropotkin: The Politics of Community* (Amherst, NY: Humanity Books), 2004.
——. *The Anarchist Geographer: An Introduction to the Life of Peter Kropotkin* (Minehead: Genge Press), 2007.
Mumford, Lewis, *The Pentagon of Power* (Londra: Secker and Warburg), 1970.
Newman, Saul, *Bakunin'den Lacan'a*, çev. Kürşad Kızıltuğ (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 2014.
——. "Anarchism and the Politics of Ressentiment", *I am Not a Man, I Am Dynamite: Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition* içinde, (ed.) John Moore (Brooklyn: Autonomedia), 2003, s. 107–26.
Patton, Paul, *Deleuze and the Political*, (Londra: Routledge), 2000.
Purchase, Graham, *Evolution and Revolution: An Introduction to the Life and Thought of Kropotkin* (Petersham, NSW: Jura Books), 1996.
Purkis, Jon, ve James Bowen, (eds.) *Twenty-First Century Anarchism: Unorthodox Ideas for the New Millennium* (Londra: Cassell), 1997.
Rabinow, Paul, *The Foucault Reader* (Harmondsworth: Penguin Books), 1984.
Rocker, Rudolf, *Anarko-Sendikalizm*, çev. H. Deniz Güneri (İstanbul: Kaos Yayınları), 2000.
Rose, Hilary ve Steven Rose (eds.), *Alas, Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology* (Londra: Cape), 2000.
Rötzer, Florian, *Conversations with French Philosophers* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press), 1995.
Sheehan, Sean M., *Anarchism* (Londra: Reaktion Books), 2003.

Ward, Colin *Eylemde Anarşi*, çev. H. Deniz Güneri (İstanbul: Kaos Yayınları), 2000.
Wieck, David, "The Negativity of Anarchism", *Re-inventing Anarchy*, (ed.) Howard Ehrlich (Londra: Routledge), 1979, s. 138–55
Zerzan, John, *Gelecekteki İlkel*, çev. Cemal Atila, (İstanbul: Kaos Yayınları), 2012.

12. BÖLÜM

Albert, Michael, *Realizing Hope* (Londra: Zed Books), 2006.
Bahro, Rudolf, *The Alternative in Eastern Europe* (Londra: New Loft Books), 2008.
Benton, Ted, (ed.) *The Greening of Marxism* (New York: Guilford Press), 1996.
Bookchin, Murray, *Post-Scarcity Anarchism* (Londra: Wildwood House), 1971.
——. *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Mustafa Kemal Coşkun (İstanbul: Sümer Yayıncılık), 2013.
——. *Re-enchanting Humanity*, (Londra: Cassell), 1995.
Bramwell, Anna, *Ecology in the 20th Century* (New Haven: Yale University Press), 1989.
Clark, John, *The Anarchist Moment* (Montreal: Black Rose), 1984.
Commoner, Barry, *The Closing Circle*, (Londra: Cape), 1972.
Devall, Bill ve George Sessions, *Deep Ecology* (Salt Lake City: Peregrine Smith), 1985.
Eckersley, Robin, *Environmentalism and Political Theory* (Londra: UCL Press), 1992.
Ekins, Paul, *A New World* Order (Londra: Routledge), 1992.
Foster, John Bellamy, *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (New York: Monthly Review Press), 2000.
Gorz, André, *Ecology as Politics* (Boston: South End Press), 1980.
Gould, Peter, C., *Early Green Politics* (Brighton: Harvester Press), 1988.
Hawken, Paul, *The Ecology of Commerce* (New York: Harper Collins), 1993.
Hay, Peter, *A Companion to Environmental Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press), 2002.
Heartfield, James, *Green Capitalism: Manufacturing Scarcity in an Age of Abundance* (Londra: Openmute), 2008.
Kovel, Joel, *The Enemy of Nature* (Londra: Zed Books), 2002.
Marshall. Peter, *Riding the Wind: An New Philosophy for a New Era* (Londra: Cassell), 2001.
McKibben, Bill, *The End of Nature* (Londra: Penguin), 1990.
Merchant, Carolyn, *Radical Ecology* (New York: Routledge), 1992.
Morris, Brian, *Ecology and Anarchism: Essays and Reviews on Contemporary Thought* (Malvern Wells: Images), 1996.

——. *Kropotkin: The Politics of Community* (Amhers NY: Humanity Books), 2004.
——.Mumford, Lewis, *The Pentagon of Power* (Londra: Secker and Warburg), 1970.
——.Naess, Arne, *Ecology Community and Lifestyle* (Cambridge: Cambridge University Press), 1989.
——.Oelschlaeger, Max (ed.), *After Earth Day: Continuing the Conservation Effort* (Denton: University of Texas Press), 1992.
——.Ophuls, William, *Ecology and the Politics of Scarcity* (San Francisco: Freeman), 1977.
——.Pepper, David, *Ecosocialism: From Deep Ecology to Social Justice* (Londra: Routledge), 1993.
Perlman, Fredy, *Against His-Story, Against Leviathan!* (Detroit: Red and Black), 11983.
Porritt, Jonathon, *Capitalism as If the World Matters* (Londra: Earthscan), 2005.
Purchase, Graham, *Anarchism and Ecology* (Montreal: Black Rose Books), 1997.
Ryle, Martin, *Ecology and Socialism* (Londra: Century Hutchinson), 1988.
Sears, Paul, "Ecology: A Subversive Science", *Bioscience* 14, s. 11–13, 1964.
Shiva, Vandana, *Staying Alive* (Londra: Zed Books), 1989.
Starhawk, *Dreaming the Dark* (Londra: Unwin Hyman), 1982.
Watson, David, *Against the Megamachine* (Brooklyn: Autonomedia), 1992.
Weston, Joe (ed.), *Red and Green: The New Politics of the Environment* (Londra: Pluto Press), 1986.
Whelan, Robert, *Wild in Woods: The Myth of the Noble Savage* (Londra: Institute of Economic Affairs), 1999.
Wilson, Edward O., *The Creation: An Appeal to Save Life on Earth* (New York: Norton), 2006.
Zerzan, John, *Gelecekteki İlkel*, çev. Cemal Atila (İstanbul: Kaos Yayınları), 2012.

13. BÖLÜM

Adán, José Pérez, *Reformist Anarchism* (Braunton: Merlin Books), 1992.
Avrich, Paul, *The Modern School Movement* (Princeton, NJ: Princeton University Press), 1980.
Baldwin, Roger N. (ed.), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* (New York: Dover), 1970.
Biehl, Janet, *The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism* (Montreal: Black Rose Books), 1988.
Bricianer, Serge, *Pannekoek and the Workers' Councils* (St. Louis: Telos Press), 1978.

Cahm, Caroline, *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism, 1872–1886* (Cambridge: Cambridge University Press), 1989.
Carson, Kevin A., *Studies in Mutualist Political Economy* (Fayetteville: AR), 2004.
Chomsky, Noam, *Chomsky on Anarchism* (Oakland: AK Press), 2005.
Cole, G.D.H., *A History of Socialist Thought, Vol. 2: Marxism and Anarchism 1850–1890* (Londra: MacMillan), 1954.
Dolgoff, Sam (ed.), *Bakunin on Anarchy* (Londra: Allen and Unwin), 1973.
Draper, Hal, *The "Dictatorship of the Proletariat" from Marx to Lenin* (New York: Monthly Review Press), 1987.
Engels, Friedrich, *Anti-Duhring*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları), 1995.
Fellner, Gene (ed.), *Life of an Anarchist: The Alexander Berkman Reader* (New York: Four Walls Eight Windows), 1992.
Gordon, Uri, *Anarchy Alive!* (Londra: Pluto Press), 2005.
Kinna, Ruth, *Anarchism: A Beginner's Guide* (Oxford: Overworld), 2005.
Kolpinsky, N.Y. (ed.), *Marx, Engels, Lenin: Anarchism and Anarcho-Syndicalism* (Moskova: Progress Publishers), 1972.
Kropotkin, Peter, *Words of a Rebel* (Montreal: Black Rose Press), 1885.
——. *Ekmeğin Fethi*, çev. Mazlum Beyhani (İstanbul: Agora Kitaplığı), 2015.
——. *Memoirs of a Revolutionist* (New York: Grove), 1899.
——. *Act for Yourselves* (Londra: Freedom Press), 1988.
——. *Fugitive Writings* (Montreal: Black Rose Press), 1993.
Leier, Mark, *Bakunin: The Creative Passion* (New York: St. Martin's Press), 2006.
Lenin, Vladimir, *Devlet ve Devrim*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul Agora Kitaplığı), 2009.
Marshall, Peter *Anarşizmin Tarihi: Imkânsızı İstemek*, çev. Yavuz Alogan (Ankara: İmge Yayınları), 2003.
Marx, Karl, *1848 Devrimleri*, çev. Ail Kantemir (İstanbul: Babil Yayınları), 2000.
Marx, Karl ve Friedrich Engels, *Selected Works* (Londra: Lawrence and Wishart), 1968.
McLaughlin, Paul, *Michael Bakunin: The Philosophical Basis of His Anarchism* (New York: Algora), 2002.
Miller, Martin A., *Kropotkin* (Chicago: University of Chicago Press), 1976.
Morris, Brian, *Bakunin: The Philosophy of Freedom* (Montreal: Black Rose Press), 1993.
——. *Kropotkin: The Politics of Community* (Amherst, NY: Humanity Books), 2004.
——. "Reflections on the 'New Anarchism'", *Social Anarchism* 42, s. 36–50, 2009.
Nettlau, Max, *A Short History of Anarchism* (Londra: Freedom Press), 1996.

Pannekoek, Anton, *Workers' Councils* (Oakland: AK Press), 2003.
Pengam, Alain, "Anarcho-Communism", *Non-Market Socialism: The 19th and 20th Century* içinde, (eds.) Maximilien Rubel ve John Crump (Londra: MacMillan), 1987.
Purchase, Graham, *Evolution and Revolution: An Introduction to the Life and Thoughts of Peter Kropotkin* (Petersham NSN: Jura Books), 1996.
Richards, Vernon (ed.), *Errico Malatesta: His Life and Ideas* (Londra: Freedom Press), 1965.
Rudolf, Rocker, *Anarko-Sendikalizm*, çev. H. Deniz Güneri (İstanbul: Kaos Yayınları), 2000.
——. *Nationalism and Culture* (St. Paul, MN: Coughlin), 1978.
Serge, Victor, *Memoirs of a Revolutionary* (Oxford: Oxford University Press), 1963.
Shipway, Mark, "Council Communism", *Non-Market Socialism: The 19th and 20th Century* içinde, (eds.) Maximilien Rubel ve John Crump (Londra: MacMillan), 1987.
Van Der Linden, Marcel ve Wayne Thorpe (eds.), *Revolutionary Syndicalism: An International Perspective* (Aldershot: Scolar Press), 1990.
Van Der Walt, Lucien, and Michael Schmidt, *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism Vol. 1*, Oakland: AK Press, 2009.
Ward, Colin, *Eylemde Anarşi*, çev. H. Deniz Güneri (İstanbul: Kaos Yayınları), 2000.

14. BÖLÜM

Bakunin, Michael, *Selected Writings*, (ed.) Arthur Lehning (Londra: Cape), 1973.
Baldwin, Roger N., *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* (New York: Dover), 1970.
Barclay, Harold, *Efendisiz Halklar*, çev. Zarife Biliz (İstanbul: Sümer Yayıncılık), 2015.
——. *Fresh Alternatives* (Vernon, British Columbia: Lake City Printers), 2009.
Barnard, Alan, "Primitive Communism and Mutual Aid: Kropotkin Visits the Bushmen", *Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practices* içinde, (eds.) C.M. Hann (Londra: Routledge), 1993, s. 27–42.
——. *The Hunter-Gatherer Peoples* (Buenos Aires: Fundacion Navarro Vida), 2001.
Bhanu, B. Ananda, *The Cholanaickan of Kerala* (Calcutta: Anthropological Survey of India), no. 72, 1989.
Bird-David, Nurit, "Wage Gathering: Socio-Economic Changes and the Case of the Food-Gathering Naikens of South India", *Rural South Asia: Linkages, Change, and Development* içinde, (ed.) Peter Robb (Londra: Curzon Press),

1983, s. 57–88.
——. "Single Persons and Social Cohesion in a Hunter-Gathering Society", *Dimensions of Social Life* içinde, (ed.) Paul Hockings (Berlin: M. de Gruyter), 1987, s. 151–65.
——. "The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters", *Current Anthropology* 31, no. 2, s. 189–96, 1990.
——. "Beyond 'the Original Affluent Society': A Culturalist Reformulation", *Current Anthropology* 31, no. 1, s. 25–47, 1992b.
——. "Beyond the Hunting and Gathering Mode of Subsistence: Observations on the Nayaka and Other Modern Hunter-Gatherers", *Man* 27, no. 1, s. 19–44, 1992b.
——. "Puja, or Sharing with the God? On Ritualized Possession among the Nayaka of South India", *Eastern Anthropology* 49, s. 259–76, 1996.
Boehm, Christopher, *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior* (Cambridge, MA: Harvard University Press), 1999.
Brown, L. Susan, *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism, and Anarchism* (Montreal: Black Rose Books), 1993.
Carsten, Janet, *After Kinship* (Cambridge: Cambridge University Press), 2004.
DeLanda, Manuel, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* (Londra: Continuum), 2006.
Demmer, Ulrich, "Voices in the Forest: The Field of Gathering among Jenu Kurumba," *Blue Mountains Revisited: Cultural Studies on the Nigiri Hills* içinde, (ed.) Paul Hockings (Delhi: Oxford University Press), 1997, s. 164–91.
Diamond, Stanley, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization* (New Brunswick: Transaction Books), 1974.
Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (Londra: Weidenfeld & Nicolson), 1970.
——. *Essays in Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (Chicago: University of Chicago Press), 1986a.
——. "Are Cultures Living Beings: German Identity in Interaction", *Man* 21, no. 4, s. 587–604, 1986b.
Ehrenfels, Umar Rolf, *Kadar of Cochin* (Madras: University of Madras Publications), 1952.
Evans-Pritchard, E.E, *The Nuer* (Oxford: Oxford University Press), 1940.
Fortier, Jana, "The Ethnography of South Asian Foragers", *Annual Review of Anthropology* 38, s. 99–114, 2009.
Fox, Richard G., "'Professional Primitives': Hunters and Gatherers of Nuclear South Asia", *Man in India* 49, s. 139–60, 1969.
Gardner, Peter M., "Symmetric Respect and Memorate Knowledge: The Structure

and Ecology of Individualistic Culture", *Southwestern Journal of Anthropology* 22, s. 389–415, 1966.
——. "The Paliyans" *Hunters and Gatherers Today* içinde, (ed.) Marco G. Bicchieri (New York: Holt, Rinehart & Winston), 1972, s. 404–47.
——. "Foragers' Pursuit of Individual Autonomy", *Current Anthropology* 32, no. 5, s. 543–72, 1990.
——. *Bicultural Versatility as a Frontier Adaptation among the Paliyan Foragers of South India* (Lewiston: Edwin Ellen Press), 2000.
Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture: Selected Essays* (Londra: Hutchinson), 1975.
Gray, John, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Animals* (Londra: Granta Books, 2002.
Harman, Chris, *A People's History of the World*, (Londra: Bookmarks), 1999.
Ingold, Tim, "The Optimal Forager and the Economic Man", *Nature and Society: Anthropological Perspectives* içinde, (ed.) Philippe Descola ve Gísli Pálsson (Londra: Routledge), 1996, s. 25–44.
Ingold, Tim, David Riches ve James Woodburn (eds.), *Hunters and Gatherers, Vol. 1: History, Evolution and Social Change* içinde (Oxford: Berg), 1988.
Kant, Immanuel, *Anthropology, History, and Education*, çev. Mary Gregor et al. (Cambridge: Cambridge University Press), 2007.
Kaplan, David, "The Darker Side of the 'Original Affluent Society'", *Journal of Anthropological Research* 56, no. 3, s. 301–24, 2000.
Kenrick, Justin, "Equalising Processes, Processes of Discrimination and the Forest People of Central Africa", *Property and Equality, Vol. 2, Encapsulation, Commercialisation, Discrimination* içinde, (eds.) Thomas Widlok ve Wolde Gossa Tadesse (Oxford: Berghahn Books), 2005, s. 104–28.
Kent, Susan (ed.), *Ethnicity, Hunter-Gatherers and the "Other:" Association or Assimilation in Africa* (Washington: Smithsonian Institute Press), 2002.
Kropotkin, Peter, *Karşılıklı Yardımlaşma: Evrimin Bir Faktörü*, çev. H. Deniz Güneri, Işık Ergüden (İstanbul: Kaos Yayınları), 2001.
——. *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, (ed.) M. Miller (Cambridge, MA: MIT Press), 1970.
Leacock, Eleanor, "Primitive Communism", *A Dictionary of Marxist Thought* içinde, (ed.) T.B. Bottomore (Oxford: Blackwell), 1983, s. 445–46.
Leacock, Eleanor B. ve Richard B. Lee (eds.), *Politics and History in Band Societies* (Cambridge: Cambridge University Press), 1982.
Lee, Richard B., *The!Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society* (Cambridge: Cambridge University Press), 1979.
——. "Reflections and Primitive Communism", *Hunters and Gatherers, Vol.*

1: History, Evolution and Social Change içinde, (eds.) Tim Ingold, David Riches ve James Woodburn (Oxford: Berg), 1988, s. 252–68.

——. "Power and Property in Twenty-First Century Foragers: A Critical Examination", *Property and Equality* içinde, *Vol. 2: Encapsulation, Commercialisation, Discrimination*, (eds.)Thomas Widlok ve Wolde Gossa Tadesse (Oxford: Berghahn Books), 2005, s. 16–31.

Lee, Richard B. ve Irven DeVore (eds.), *Man the Hunter* (Chicago: Aldine), 1968.

Lévi-Strauss, Claude, *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları), 2012.

Lewis, Jerome, "Whose Forest Is It Anyway? Mbendjele Yaka Pygmies, the Ndoki Forest and the Wider World", *Property and Equality, Vol. 2: Encapsulation, Commercialisation, Discrimination* içinde, (eds.) Thomas Widlok ve Wolde Gossa Tadesse (Oxford: Berghahn Books), 2005, s. 56–78.

LiPuma, Edward, "Modernity and Forms of Personhood in Melanesia", *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia* içinde, (eds.) Michael Lambek ve Andrew Strathern (Cambridge: Cambridge University Press), 1998.

Lukes, Steven, *Bireycilik*, çev. İsmail Serin (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları), 2006.

Marx, Karl ve Frederick Engels, *Selected Works* (Londra: Lawrence and Wishart), 1968.

Mathur, P.R.G., *Tribal Situation in Kerala* (Trivandrum: Kerala Historical Society), 1977.

Misra, P.K., "The Jenu Kuruba", *Bulletin of the Anthropological Survey of India* 18, no. 3, s. 183–246, 1969.

Morgan, Lewis Henry, *Eski Toplum*, çev. Ünsal Oskay (İstanbul: İnkılap Kitabevi), 2015.

Morris, Brian, "Are There Any Individuals in India? A Critique of Dumont's Theory of the Individual", *Eastern Anthropology* 31, s. 365–77, 1978.

——. *Forest Traders: A Socio-Economic Study of the Hill Pandaram*, LSE Monograph 55 (Londra: Athlone Press), 1982.

——. *Western Conceptions of the Individual* (Oxford: Berg), 1991.

——. *Anthropology of the Self: The Individual in Cultural Perspective* (Londra: Pluto Press), 1994.

——. "Anthropology and Anarchism", *Anarchy* 45, s. 35–41, 1998.

——. *Kropotkin: The Politics of Community* (Amherst, NY: Humanity Books), 2002.

Morrison, Kathleen D., "Historicizing Adaptation, Adapting to History: Forager Traders in South and Southeast Asia", *Forager-Traders in South and Southeast Asia* içinde, (eds.) Kathleen D. Morrison ve Laura L. Junker (Cambridge: Cambridge University Press), 2002, s. 1–17.

Murray, Henry A. ve Clyde Kluckhohn, "Outline of a Conception of Personality", *Personality in Nature, Society and Culture* içinde, 2. Baskı, (eds.) Clyde Kluckhohn ve Henry A. Murray (New York: Knopf), 1953.

Norstrom, Christer, "Autonomy by Default versus Popular Participation: The Paliyans of South India and the Proposed Palni Hills Sanctuary", *Identity and Gender in Hunting and Gathering Societies* içinde, (eds.) Keen ve Takako Yamada (Osaka: National Museum Ethnology), Senri Ethnological Studies 56, 2001, s. 1–17.

——. *They Call for Us: Strategies for Securing Autonomy among the Paliyan Hunter-Gatherers of the Palni Hills, South India*, Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology 53, 2002.

Overing, Joanna, "The Anarchy and Collectivism of the 'Primitive Other': Marx and Sahlins in the Amazon", *Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practices* içinde, (ed.) C.M. Hann (Londra: Routledge), 1993, s. 43–58.

Price, John A., "Sharing: The Integration of Intimate Economies", *Anthropologica* 17, no. 1, s. 3–27, 1975.

Rexroth, Kenneth, *Communalism: From Its Origins to the Twentieth Century* (Londra: Owen), 1975.

Riches, David, "The Holistic Person, or the Ideology of Egalitarianism", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6, no. 4, s. 669–85, 2001.

Rousselle, Duane ve Sürreya Evren (eds.), *Post-anarchism: A Reader* (Londra: Pluto Press), 2011.

Rupp, Stephanie, *Forest of Belonging: Identities, Ethnicities and Stereotypes in the Congo River Basin* (Seattle: University of Washington Press), 2011.

Sahlins, Marshall, *Taş Devri Ekonomisi*, çev. Tayfun Doğan, Şirin Özgün (İstanbul: BGST Yayınları), 2017.

Scott, James C., *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (New Haven: Yale University Press), 2009.

Service, Elman, *The Hunters* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall), 1966.

Shweder, R.A. ve E.J. Bourne, "Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally?", *Culture Theory: Essays in Mind, Self and Emotion* içinde, (eds.) R.A. Shweder ve R.A. LeVine (Cambridge: Cambridge University Press), 1984, s. 158–99.

Solway, Jacqueline S. (ed.), *The Politics of Egalitarianism: Theory and Practice* (Oxford: Berghahn), 2006.

Spiro, Melford E., "Is the Western Conception of the Self 'Peculiar' within the Context of World Culture?" *Ethos* 21, no. 2, s. 107–53, 1991.

Strathern, Marilyn *The Gender of the Gift* (Berkeley: University of California Press), 1988.

Van Der Walt, Lucien ve Michael Schmidt, *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism* (Oakland: AK Press), 2009.

Weiss, Gary, *Ayn Rand Nation: The Hidden Struggle for America's Soul* (New York: St. Martin's Press), 2012.

Widlok, Thomas ve Wolde Gosse Tadesse (eds.), *Property and Equality, Vol. 1: Ritualization, Sharing, Egalitarianism* (Oxford: Berghahn), 2005.

Woodburn, James, "Egalitarian Societies", *Man* 17, no. 3, s. 431–51, 1982.

——. "African Hunter-Gatherer Social Organization: Is It Best Understood as a Product of Encapsulation?", *Hunters and Gatherers, Vol. 1: History, Evolution and Social Change* içinde, (eds.) Tim Ingold, David Riches ve James Woodburn (Oxford: Berg), 1971, s. 31–64.

Zerzan, John, *Gelecekteki İlkel*, çev. Cemal Atila (İstanbul: Kaos Yayınları), 2012.

antropoloji ekoloji *ve* anarşizm

BRIAN MORRIS

Anarşist antropolojinin en önemli isimlerinden Brian Morris'in uzun yıllara yayılan makalelerinden oluşan bu derleme antropoloji, ekoloji ve anarşizm arasındaki yakın bağlar üzerinden hem insan öznesinin toplum ve doğayla ilişkisini hem de anarşizmin düşünsel ve politik düzlemde ortaya çıkış biçimlerini inceliyor.

Morris yardımlaşma, medeniyet, karşılıklılık, hâkimiyet, maneviyat, bireycilik, kimlik gibi insan öznesinin toplum ve doğayla ilişkisinin temel meselelerini avcı toplayıcı toplumlardan günümüze dek ele alırken sosyal bilimlerin farklı alanlarından konuyla ilgili belli başlı tartışmaları ve yapıtaşı metinleri analiz ediyor.

"Brian Morris'in derin ekolojiyi hedef alan sıradışı eleştirisine ekleyebileceğim çok az şey var... İsabetli olduğu kadar içgörülü... Yazılarını eğitici bir deneyim olarak gördüm." MURRAY BOOKCHIN

kolektif kitap

www.kolektifkitap.com

